ANNO XCIV

N. 134

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



DICEMBRE 1973

Gli studi presentati in questo Bollettino costituiscono una parte delle comunicazioni presentate e discusse in occasione del XIII Convegno di Studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice 3-4-5 settembre 1973). Ad essi è stato aggiunto il lavoro di F. Ghisi sulle Complaintes e canzoni storiche.

Ecclesiologia degli Anabattisti Hutteriti veneti (1540-1563)

Le origini dell'anabattismo hutterita e anche le caratteristiche dottrinali del fondatore dei Fratelli hutteriti (*hueterischen Brueder*) costituiscono un problema non risolto, ed anzi molto controverso, della storiografia (1); quindi, prima di delinearne gli sviluppi ecclesiologici, è indispensabile determinare e precisare almeno qualche aspetto fondamentale nella genesi di quel movimento eterodosso. Una storia astratta delle idee sarebbe del tutto inadeguata, si deve tener conto dei contributi di altre scienze storiche (2), mettendo in risalto non solo il contesto socio-economico, ma insieme e soprattutto il « cuore religioso » dei « ribelli in Cristo » (3).

Come e quando nacque l'anabattismo detto poi hutterita, da Jakob Huter, il « ribelle in Cristo » della Val Pusteria? Un luogo comune, inesatto se non infondato, lo definisce di derivazione svizzera, più specificamente zurighese (4), senonché l'anabattismo zurighese è d'ispirazione umanistica e fin dall'inizio razionalizzante con il suo teorico e apologista Balthasar Hubmaier (5); d'altra parte, la propaganda religiosa dell'anabattista grigionese Jörg Blaurock si estese alla vicina Val Venosta, che dipendeva dal vescovado di Coira, e a qualche altra località del territorio trentino-tirolese nel 1529 (6), quando

---

(1) Cfr. R. Friedmann, *Hutterite Studies*, Goshen, 1961; G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962, pp. 417-419; F. H. Littell, *The Origins of Sectarian Protestantism*, New York, 1964^3, pp. 38, 95 (la prima edizione, del 1952, s'intitolava *The Anabaptist View of the Church*): U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster (1525-1535)*, Torino, 1972, pp. 335, 376.

(2) Anche per quell'esigenza di « storia globale » che indirizza la più recente eresiologia (cfr. O. Capitani, *L'eresia medievale*, Bologna, 1971, pp. 7-22).

(3) L. Febvre, *Au cœur religieux du XVI[e] siècle*, Paris, 1957; E. Campi, *Thomas Müntzer: scritti politici*, Torino, 1972, pp. 56-68.

(4) Cfr. E. H. Correll, *Anabaptism in the Tyrol*, « Mennonite Quarterly Review », I (1927), pp. 49-60; G. H. Williams, *op. cit.*, p. 166; F. H. Littell, *op. cit.*, p. 95.

(5) Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo...*, pp. 190-202.

(6) J. von Beck, *Georg Blaurock und die Anfänge der Anabaptismus in Graubünden und Tirol*, a cura di J. Loserth, in *Comeniushefte* (1898), pp. 295-297; C. L. Neff, *George Blaurock*, in *The Mennonite Encyclopedia*, I, Scottdale, 1955, p. 354; G. H. Williams, *op. cit.*, p. 419; J. A. Moore, *Der starke Jörg. Die Geschichte Jörg Blaurocks, des Täuferführers und Missionars*, Kassel, 1955.

l'anabattismo si era già diffuso e sviluppato con peculiari caratteristiche nell'ambito del principato vescovile di Bressanone.

Senza dubbio la culla dell'anabattismo hutterita fu l'alta Val Pusteria, da Welsberg (Monguelfo) a Toblach (Dobbiaco), con le propaggini settentrionali da Innichen (S. Candido) al Tirolo orientale e con le diramazioni nella bassa Val Pusteria da Bruneck (Brunico) e St. Lorenzen (S. Lorenzo, nei cui pressi nacque Jakob Huter) (7) a Mühlbach (Rio). L'alta Val Pusteria era in una situazione di disagio socio-economico del tutto particolare, anche nei confronti di ogni altro vicariato dipendente dal vescovo-principe di Bressanone, e appunto perciò lo spirito di rivolta lì si mantenne vivo prima e dopo l'insurrezione contadina del 1525, fino agli albori del '600 (8). I beni fondiari appartenevano nella maggior parte alla mensa vescovile e il malcontento era acuito perché là soltanto (9) si manteneva ancora il cosiddetto *Freistift*, cioè l'obbligo per il contadino di rinnovare ogni anno il contratto di usufrutto a condizioni quasi servili. Era un'antica consuetudine che gli storici del diritto germanico (10) definiscono *unfreie Leihe* (prestito a un uomo semilibero), trattandosi del modo di imprestare (*leihen*) al contadino *halbfrei* (mezzo libero), che viveva su una *Grundherrschaft* (proprietà signorile), un podere da coltivare. Oltre ad una tassa o imposta, il contadino doveva al padrone-signore anche dei servizi che si ascrivevano al suo stato di dipendenza nei riguardi del *Grundherr-Leibherr* (padrone della terra-padrone del corpo), un'imposta personale (*Kopfzins*), una tassa di successione (*Erbschaftsabgabe*) che ammontava a un terzo e talvolta più della metà dell'eredità mobile, infine in caso di morte il cosiddetto *mortuarium* che consisteva nel più bell'abito o nel migliore capo del bestiame. È vero che in tutte queste imposte o in questi servizi ormai, con l'evolversi del diritto, si vedevano soltanto delle *Sachleistungen* (prestazioni in natura) che derivavano appunto dal *Leihegut*; ma, mentre altrove lo stato giuridico dei contadini era andato migliorandosi e il *Grundherr* aveva limitato le sue richieste, il contadino invece dell'alta Val Pusteria non era e non si sentiva libero (*Freierbauer*), anzi eccessivamente obbligato e quindi era un perenne insoddisfatto (11).

---

(7) A Moos e organizzò la prima comunità anabattistica a Welsberg; cfr. H. Fischer, *Jakob Huter: Leben, Frömmigkeit, Briefe*, Newton Kansas (Mennonite Historical Series, 4) 1956; G. H. Williams, *op. cit.*, pp. 418-419.

(8) Archivio Diocesano di Bressanone, *Archivio aulico*, n. 14418, orig.; H. Ammann, *Die Wiedertäufer in Michelsburg im Pustertale und deren Urgichten*, in *XLVI. Programm des K. K. Gymnasiums zu Brixen*, Brixen 1896, pp. 6-16; Id., *Die Wiedertäufer in Michelsburg im Pustertale und deren Urgichten (1534-1571)*, in *XLVII. Programm des K. K. Gymnasiums zu Brixen*, Brixen 1897, pp. 53-87; U. Gastaldi, *op. cit.*, p. 338.

(9) Particolarmente nel territorio di Stift Innichen (S. Candido), che apparteneva alla mensa vescovile di Freising (Frisinga).

(10) Cfr. H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I, Karlsruhe, 1962[2], pp. 85, 304, 431; E. Zöllner, *Geschicte Oesterreichs*, Wien, 1966[3], pp. 169-170; H. Mitteis, *Deutsche Rechtsgeschichte*, München, 1969[11], p. 147.

(11) Il « Grundherr » poteva non solo licenziare, ma di anno in anno anche aumentare il numero dei servizi e le imposte, che consistevano quasi tutte in frutti della

Motivi diversi, e piuttosto occasionali, di malcontento avevano la borghesia di Bressanone e i minatori di Sterzing (Vipiteno). Nel 1521 i borghesi accusarono clero e nobiltà di « levar loro il pane di bocca » (12), perché tutti gli oneri sociali (dalla manutenzione delle strade alla guardia della città) ricadevano interamente sul ceto borghese, mentre le classi privilegiate godevano inoltre la completa esenzione fiscale; ma si accontentarono appena ottennero l'istituzione dello *Stadtrat* (Consiglio cittadino), sia pure in aggiunta e non in antitesi all'*Hofrat* (Consiglio aulico vescovile riservato ai nobili). Altrettanto fecero i minatori (13), che desistettero dall'appoggiare l'insurrezione contadina subito dopo che furono accolte le loro rivendicazioni salariali.

Spirito di ribellione profondo, e non disponibile a compromessi, dimostrarono invece i contadini della Val Pusteria che non desistettero dal propugnare un radicalismo estremo nelle questioni sociali e, fallita la rivolta armata del 1525-26, accolsero con crescente entusiasmo le prospettive messianiche del conterraneo Jakob Huter che predicava la necessità di rinnovarsi spiritualmente e di stringere un patto sacrosanto con i compagni di fede e di azione, chiamati fratelli, invocando a testimonio Dio e facendosi ribattezzare e poi partecipando alla cena eucaristica come fondamento della solidarietà fraterna nella comunità-chiesa.

Il trapasso dalla prima fase, violenta e piuttosto disparata sia nelle componenti sia nei propositi delle masse contadine, alla seconda (contrassegnata non solo dall'unanime anelito religioso ma anche da un comune proposito di rivoluzione, per così dire, sociale in chiave evangelica) potrebbe essere documentato abbastanza dettagliatamente (14). Qui basterà ricordare che dapprima la parola d'ordine

---

terra. Per il Tirolo orientale cfr. H. Wopfner, *Das Tiroler Freistiftrecht. Ein Beitrag zur Geschichte des bäuerlichen Besitzrechtes*, « Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs », IV-V (1905-1906); F. Huter, *Siedlungsleistung und Grundherrschaft von Innichen*, « Der Schlern », 11-12 (1971), pp. 475-485.

(12) J. Mutschlechner, *Alte Brixner Stadtrechte*, Innsbruck (Schlernschriften, 26) 1935, p. 19. In realtà, parallelamente all'espandersi della sua importanza economica, la borghesia cittadina (che nell'ordinamento del 1380 aveva ottenuto solo la concessione di ripartire la imposte fra i suoi membri, distinti in « Bürger » e « Inwohner ») dall'inizio del '500 moltiplicava le sue proteste perché clero e nobiltà partecipassero alle spese pubbliche e chiedeva la costituzione di un Consiglio cittadino.

(13) Melchior von Meckau, vescovo-principe di Bressanone, nel 1496 per 20.000 fiorini d'oro aveva ipotecato le miniere di rame e argento di Sterzing (Vipiteno) a Jakob Fugger; cfr. H. Götz von Pölnitz, *Jakob Fugger I*, Tübingen, 1949, p. 79. *Sul crescente disagio dei minatori* cfr. O. Stoltz, *Geschichte des Landes Tirol*, I. Innsbruck-Wien-München, 1955, p. 501.

(14) J. Egger, *Geschichte Tirols von den ältesten Zeiten bis in die Neuzeit*, II, Innsbruck, 1880, pp. 86-120; J. A. Heyl, *Zur Geschichte des Bauernkrieges in Tirol von 1525 (in Brixner Chronik)*, Brixen, 1889; J. Loserth, *Der Anabaptismus in Tirol von seinen Anfängen bis zum Tode Jakob Huters (1526-1536)*, « Archiv für österreichische Geschichte», 78 (1892); H. Ammann, *Peter Passler der Bauernrebell aus Antholz*, « Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs », VIII (1909); E. H. Correll, *op. cit.*; O. Vasella, *Ulrich Zwingli und Michael Gaismair, der Tiroler Bauernführer*, « Zeitschrift für schweizerische Geschichte », XXIV (1940),

degli insorti fu l'esenzione dalle imposte, soprattutto straordinarie, e l'abolizione dei privilegi feudali: mentre i minatori si volevano liberare dallo sfruttamento dei Fugger (15), i contadini si affrettavano a bruciare « privilegii, libri, scripture de monasterii, de castellani et de nobeli. Cridano *libertà* — scriveva un testimone ben informato — et che questo fanno a nome de l'Imperio [...] cum conditione che più non siano posti nobili a gubernarli » (16).

Chi seppe interpretare e indirizzare unitariamente le aspirazioni, dapprima troppo generiche e confuse, dei contadini ribelli fu Michael Gaismayr (17) che gli oltre cinquemila suoi compaesani confluiti a Bressanone, nella maggior parte dalla Val Pusteria, elessero loro capo supremo. Per tre mesi, dal maggio al luglio 1525, egli fu l'anima e la mente direttrice del movimento contadino tirolese; sua fu anche l'iniziativa di convocare a Merano la cosiddetta « Dieta contadina », dal 30 maggio all'8 giugno 1525, perché gli insorti acquistassero coscienza non solo della loro forza numerica, ma soprattutto dei reali e sacrosanti obiettivi delle loro rivendicazioni, formulando quindi un programma unitario che s'imponesse per la chiarezza e la forza delle idee. Gli articoli di quella che con ingenuo entusiasmo fu definita la « Magna Charta per el populo minuto » riuscirono veramente molto più completi dei 12 articoli che un anno prima erano stati enunciati dai contadini tedeschi dell'alta Svevia, riuniti a Memmingen (18): si esigeva come pregiudiziale l'equiparazione dei contadini con gli altri ceti sociali, abolendo qualsiasi privilegio nobiliare e in pari tempo secolarizzando i principati vescovili, cosicché nelle diete regionali fosse assicurata l'effettiva maggioranza dei delegati contadini di fronte ai membri degli altri « stati »; i parroci e i giudici dell'amministrazione locale avrebbero dovuto essere eletti dal popolo; il superfluo delle prebende e la vendita di proprietà fondiarie ecclesiastiche sarebbero stati devoluti alla costruzione di ospedali e di case di rico-

---

pp. 383-413; J. MACEK. *Tyrolská selská válka a Michal Gaismair (1525-1532)*, Praha, 1960, la cui traduzione tedesca (*Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair*. Berlin, 1965) è stata volgarizzata in chiave piuttosto romanzesca da H. BENEDIKTER, *Rebell in Land Tirol: Michael Gaismair*, Wien, 1970.

(15) M. SANUTO, *I Diarii*, XXXIX, Venezia, 1894, col. 34 (5 giugno 1525): « ...voleno esser liberi de li Focheri che non habbia più a fare in el Stato loro per conditione nissuna »; per altre testimonianze cfr. J. MACEK, *op. cit.*, pp. 54-60.

(16) M. SANUTO, *I Diarii*, XXXVII, Venezia, 1893, col. 362 (20 maggio 1525).

(17) Nato nel 1490 da una famiglia di contadini benestanti e ad un tempo piccoli imprenditori minerari a Tschöfs (Ceves) presso Sterzing (Vipiteno), aveva frequentato la scuola vescovile di Bressanone, già indirizzata umanisticamente da Nicolò Cusano; divenuto segretario del principe-vescovo, dovette assistere agli interrogatori dei contadini ribelli che venivano torturati e ne sentì compassione, finché prese decisamente le loro difese e si orientò nello spirito della riforma zwingliana. Sul radicalizzarsi delle sue opinioni religiose: Archivio di Stato di Bolzano, L. 38, n. 14 F, ff. 43v-44v: per notizie più dettagliate cfr. J. MACEK, *op. cit.*, pp. 172-182.

(18) J. MACEK, *Zu den Anfängen des Tiroler Bauernkrieges. Der Landtag der Bauern in Meran und die sogenannten Meraner Artikel*, « Historica », I (1959), pp. 135-195; sulla derivazione di alcuni articoli da quelli di Rettenberg nell'Allgäu, cfr. L. PERINI, *La guerra dei contadini nel Tirolo*, « Studi storici », VII (1966), pp. 397-399.

vero per i poveri; la servitù della gleba e altre angherie e soprusi dovevano essere aboliti.

L'illusione di poter in modo pacifico, d'accordo con l'arciduca Ferdinando d'Asburgo, riformare radicalmente l'ordinamento politico e sociale del Tirolo fu di breve durata. L'arciduca, con abile dissimulazione, seppe scindere i comitati rivoluzionari in due partiti contrapposti: quello dei piccoli borghesi moderato-conservatori, che si accontentarono delle promesse del principe, e quello più intransigente che diffidò degli espedienti dilatori, ma non poté evitare che si frantumasse la compattezza del movimento contadino. Arrestato a tradimento Michael Gaismayr ad Innsbruck, il superstite esercito male armato dei contadini di Bressanone fu sopraffatto dalle truppe regolari comandate da Thomas Frundsberg. Dopo la sconfitta a Sterzinger Moos, nei pressi di Vipiteno, i contadini che poterono sfuggire alle feroci rappresaglie ripararono nelle località di montagna più impervie e attesero prima il ritorno del Gaismayr per riprendere la lotta armata, poi delusi e abbandonati nella loro esasperazione aderirono appassionatamente alle concezioni millenaristiche e alle prospettive apocalittiche del compaesano anabattista Jakob Huter.

In realtà, si riscontra un intimo nesso tra il fallimento dell'insurrezione contadina tirolese e gli albori dell'anabattismo hutterita, che trovò appunto i suoi primi seguaci e fautori nei più tenaci e radicali partigiani di Michael Gaismayr. Si devono perciò considerare e sottolineare le caratteristiche di un movimento che fu alle origini di lotta partigiana e di rivendicazioni economiche e sociali, prima di diventare un movimento prevalentemente di eterodossia religiosa. I documenti al riguardo sono espliciti e, quindi, può stupire che gli studiosi non abbiano finora adeguatamente rilevato tale connessione. È noto che fin dal 1527 i più decisi fra i contadini partigiani del Gaismayr, in Val Pusteria e particolarmente a S. Michele, erano già diventati anabattisti (19). Tuttavia è da precisare che questo atteggiamento eterodosso si innestava in una precedente sorta di comunismo evangelico al quale si erano spontaneamente indirizzati i perseguitati superstiti della rivolta contadina, poiché sostenevano che « secondo la vita delli apostoli niun dee possedere alcuna ricchezza propria, ma tutti li beni si devon mettere in comune, e che tale deve essere la vita di tutti li cristiani » (20). Inoltre, è da tener presente che diversamente dai minatori, per lo più oriundi sassoni e inclini al luteranesimo, i ribelli della Val Pusteria di estrazione contadina e sottoposti alle angherie del *Freistift* non avevano mai manifestato simpatia per il luteranesimo (21) e nemmeno per le dottrine zwin-

(19) Archivio Diocesano di Bressanone, *Archivio aulico*, Reg. XI, 23; cfr. H. Ammann, *Die Wiedertäufer...*, 1896, p. 6.

(20) *Relazione di Nicolò Tiepolo ritornato ambasciatore da Carlo V l'anno 1532*, in *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, raccolte, annotate ed edite da E. Alberi, serie I, vol. I, Firenze, 1839, p. 127.

(21) M. Sanuto, *I Diarii*, XXXIX, col. 17 (lettere del 27 maggior 1525 da Trento « a scolari todeschi in Padoa »): « Notetis, quod isti rustici non sunt luterani, sed compatriotae minime assentientes opinioni Lutheri ».

gliane, che anzi consideravano eresie e aberrazioni pseudoevangeliche alla pari del papismo (nei verbali dei processi si leggono queste dichiarazioni testuali dei contadini anabattisti di S. Michele di Pusteria: « Es sei auch Lutters, Zwynngls und des bapstes leer und schreiben ain nichtigkait..., si lernen nur menschen satzungen und es sei alles vom teufl » (22). L'anabattismo hutterita, riecheggiato dal biblicismo veterotestamentario di Thomas Müntzer piuttosto che da quello zurighese, ben si conformava alle attese messianiche dei contadini esasperati. Il fervente anelito religioso di Jakob Huter affascinava, con immagini bibliche e apocalittiche, i ribelli tirolesi; l'ecclesiologia si riduceva al categorico impegno di una radicale conversione evangelica, quale indispensabile premessa e fondamento della vera giustizia da attuarsi nell'ambito della comunità-chiesa, senza implicazioni dogmatiche (23).

Ben presto al mito politico-sociale di Michael Gaismayr, che aveva propugnato l'abolizione di ogni privilegio per dare alla società un assetto meno disumano, era subentrato il mito religioso-sociale di Jakob Huter che, a differenza del Gaismayr esule a Padova ormai rassegnato e convinto dell'impossibilità di riprendere la lotta armata, condivideva le sofferenze dei contadini ribelli rifugiati sui monti e suscitava in loro speranze non effimere alla luce di una genuina e profonda fede religiosa. Uomini di azione senza dubbio più che di pensiero, con aspirazioni utopiche maturate nell'amarezza e nella precarietà di una vita randagia (specialmente dal 1529, quando l'infierire della persecuzione li costrinse a cercare rifugio in Moravia), questi ex contadini mantennero come insegna uno zoccolo da Landsknecht ed esaltarono Jakob Huter non solo come capo (*Vorsteher*), ma come maestro e apostolo alla pari di san Paolo (« Sant Pauls des Zwelliffboten und Jacoben Hueters ires vorsteers ler sei gleich ain ding »); anzi soggiungevano che la parola sua era per loro la vera comunione eucaristica, poiché credevano che Dio parlasse per bocca del suo eletto (24).

Apostolo dunque veniva ritenuto e venerato Jakob Huter dai suoi seguaci, ma rimase pur sempre uomo di azione: abituato alla disciplina militare delle bande partigiane, non poteva adattarsi all'anarchia delle comunità anabattistiche di Moravia, se ne staccò per organizzare con quanti condividevano la sua concezione rigoristica una comunità-chiesa di nuovo tipo, dove non soltanto si applicava la comunione dei beni (*Gütergemeinschaft*), ma anche un disciplinatissimo comunismo di produzione e insieme di consumo (25). In tale

(22) Archivio Diocesano di Bressanone, *Archivio aulico*, Reg. XII, 347, 602-604, 833-835; cfr. H. AMMANN, *Die Wiedertäufer...*, pp. 12-16.

(23) R. FRIEDMANN, *Hutterite Studies*, pp. 203-213; H. FISCHER, *op. cit.*, pp. 61-63; U. GASTALDI, *op. cit.*, p. 374.

(24) « Der Hueter hallt von dem sacrament des altars nicht es sei nicht dann ain brot, und was die briester darinnen brauchen, sei alles ain nichtigkait; aber die wort Jacobn Hueters seien kräfftig, dann Got red aus in und nit er aus seinem vleisch »; cfr. H. AMMANN, *Die Wiedertäufer...*, pp. 12-16.

(25) Cfr. U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo...*, pp. 369-372.

rigorismo, caratteristico delle prime comunità hutterite, non va sopravvalutata anacronisticamente la struttura sociale comunisteggiante e nemmeno l'ispirazione biblica (26); si deve pure rilevare come permangano le caratteristiche di un movimento che ebbe la sua matrice nella lotta partigiana dei contadini ribelli. Non è insignificante che nella tradizione hutterita si esaltino i martiri, da Huter bruciato pubblicamente ad Innsbruck il 25 febbraio 1536 ai suoi confratelli giustiziati a Trieste nel 1540 e agli anabattisti veneti annegati nel febbraio 1565, perché caddero valorosamente da soldati e cavallerescamente (*ritterlich*).

Le vicende di Jakob Huter e dei suoi seguaci in Moravia sono ben note, come pure i toni apocalittici delle sue ultime lettere (27) ai confratelli dispersi dalla Moravia, mentre egli si era rifugiato sulle natìe montagne tirolesi con alcuni vecchi compagni d'armi forse per riprendere la lotta partigiana. Sta di fatto che Ferdinando d'Asburgo lo perseguitò con il massimo zelo e pose una grossa taglia su di lui, non solo come eresiarca ma soprattutto come organizzatore di bande di ribelli e come sobillatore, poiché andava predicando che i veri cristiani non sottostanno ad alcuna signoria né a prìncipi e nemmeno all'autorità imperiale, ma devono tenersi del tutto separati dallo stato (28) perché la comunità-chiesa sia immune da ogni compromesso con gli atei (*gotlosen*) idolatri, egoisti e viziosi.

* * *

Dopo l'atroce fine di Jakob Huter, il movimento anabattistico da lui fondato perdette sempre più l'*animus* partigiano rivoluzionario dei primi seguaci di estrazione contadina. Nel complesso, tenuto conto che ciascuna comunità hutterita dispersa ebbe la sua storia e anche in parte un diverso sviluppo e orientamento dottrinario, si constata che da un anabattismo per così dire « volgare », nient'affatto razionalizzante (senza un'ecclesiologia definita ed anzi piuttosto insofferente di qualsiasi ideologia astratta), i Fratelli hutteriti diventano pacifisti ad oltranza e definiscono perfino dogmaticamente la loro fede religiosa, mutuando non pochi motivi dalle dottrine di Balthasar Hubmaier.

Un importante documento storico su questo nuovo indirizzo ecclesiologico è la lunga lettera teologica degli anabattisti hutteriti processati a Trieste nel 1540: provenivano dal castello di Falkenstein, dove il 6 dicembre 1539 erano stati imprigionati, da Steinabrunn e da altre località della bassa Austria (29), dove avevano cercato rifu-

---

(26) Cfr. F. H. Littell, *The Origins...*, pp. 95-98; L. Müller, *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer*, Leipzig (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 45), 1927, pp. 46-63.

(27) H. Fischer, *Jakob Huter...*, pp. 62-63; U. Gastaldi, *op. cit.*, p. 374.

(28) « Der Huetter hab auch in seiner predig antzaigt, kaiser, könig und herren lassen sie, die cristen, darumben verfolgen, das si sorg haben, wen man si, die cristen, also beleiben liesse, so wurden ire herrligkhaiten kleiner und geringer ». Per altre testimonianze cfr. H. Ammann, *Die Wiedertäufer...*, 1897, pp. 53-87.

(29) Il saggio storico più recente e ben documentato sulle vicende di questi Fratelli hutteriti è di Adolf Mais, *Der Ueberfall von Steinabrunn im Jahre 1539 (Beitrag*

gio ancora nel 1537 fuggendo da Staupitz quando Ferdinando di Asburgo aveva esteso alla Moravia, insieme con il suo dominio, la persecuzione degli eterodossi. Provvidenzialmente tutti i novanta prigionieri, condotti a Trieste per essere imbarcati come galeotti al servizio di Andrea Doria (impegnato con l'imperatore Carlo V nella guerra contro i Turchi), riuscirono a evadere dal carcere; ma una ventina di loro furono ripresi a Laibach in Carinzia, subirono un processo a Trieste e, dopo essersi difesi dignitosamente, seppero affrontare l'estremo supplizio *ritterlich* (cavallerescamente). Josef Beck (30), com'è noto, documentò e descrisse le peripezie di questi anabattisti hutteriti, raccogliendo le lettere dei sopravvissuti che esaltano il miracoloso intervento divino nell'evasione dalle prigioni triestine, la notte dall'11 al 12 febbraio 1540: i detenuti erano già sfiniti dalla fame e dalle sofferenze della lunga marcia tra le montagne coperte di neve e le valli sferzate dal vento gelido, ma Dio li liberò tutti quella notte (31) ed essi cantando lodi al Signore poterono alla fine ritornare a Staupitz in Moravia. Lydia Müller, nel 1938, pubblicò questi canti e anche un'epistola fatta pervenire dalla prigione di Falkenstein ai confratelli di Moravia nel 1539 (32). Più recentemente Robert Friedmann (33) fece, per così dire, il punto della storiografia hutterita pubblicando il catalogo dei manoscritti editi e inediti. Tuttavia non si è andati molto più in là di una, sia pure dottissima, erudizione (prescindendo dalle brevi sintesi di qualche storico delle idee (34). Non si sono estese le ricerche ad altre fonti archivistiche, ad es. triestine che attestano non solo la connivenza dei filoanabattisti locali alla liberazione dei prigionieri, ma anche l'influsso della propaganda religiosa dei Fratelli hutteriti fuggiaschi sugli sviluppi successivi dell'anabattismo veneto, oltre che giuliano-dalmata (35).

La lettera teologica del 1540, cui si è fatto cenno, è importante per conoscere i nuovi orientamenti ecclesiologici degli anabattisti hutteriti dopo la morte del loro *Vorsteher* e durante la diaspora dalla Moravia. La lettera si conserva manoscritta (in copia coeva all'originale, andato perduto) nella raccolta Beck dell'Archivio di Stato di

---

zur Kenntnis der Wiedertäuferverfolgungen in Niederösterreich und ihrer Quellen), in *Festschrift zum hundertjährigen Bestand des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich und Wien*, a cura di K. Lechner, I, Wien, 1964, pp. 295-310.

(30) *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn*, Wien (Fontes Rerum Austriacarum. II, 43 188), pp. 146-148.

(31) « Es hat aber Gott ir Gebeet erhört und Inen Allen in einer Nacht auss der gefencknus gebolffen » (ivi, pp. 146-147).

(32) L. Müller, *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, in *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, XX, Leipzig, 1938, pp. 190-205.

(33) Con la collaborazione di A. Mais, *Die Schriften der huterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur (1529-1667)*, Wien (Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Denkschriften, 86) 1965, pp. 86, 108-109.

(34) F. H. Littell, *The Origins...*, pp. 95-98; G. H. Williams, *op. cit.*, p. 417-434.

(35) Per la documentazione storica su questo argomento mi permetto di rinviare al mio saggio intitolato *Il processo triestino degli anabattisti hutteriti nel 1540*, in corso di stampa nella « Biblioteca del *Corpus reformatorum Italicorum* ».

Brno (36); è intitolata *Rechenschafft und Zeuckhnus des Glaubens* (Resoconto e attestazione della fede), resoconto da intendersi nello spirito della prima lettera di san Pietro: « ... essere sempre pronti a rispondere, ma con dolcezza e rispetto, a chiunque vi chiede conto della speranza che è nei vostri cuori » (37). L'attestazione della fede fu dapprima fatta oralmente, a voce (*mündtlich*) dinanzi ai giudici e inquisitori triestini, poi per iscritto (*schrifftlich*) come testamento spirituale per i confratelli di Moravia. Anzitutto si afferma con intransigenza biblica che la verità divina (*götlichen Warheit*) non può avere alcun compromesso, nemmeno momentaneo, con l'idolatria identificata con l'ateismo, inteso come infedeltà o rinnegamento dell'unico vero Dio: chi indulge, anche solo un po' all'idolatria, invano s'illude di essere perdonato da Dio, inevitabilmente cade nel peccato e diventa ateo. Si ribadiscono poi i punti fondamentali della fede, riecheggiando i *Dodici articoli* pubblicati da Hubmaier a Nikolsburg nel 1527 e fatti conoscere nel 1537 da Peter Riedemann ai Fratelli hutteriti dispersi dalla persecuzione (38). È appunto in questa seconda fase dell'anabattismo hutterita che si avverte il crescente influsso anche delle dottrine zurighesi, non prima. Più incisivamente di Hubmaier, tuttavia, gli anabattisti processati a Trieste ribadiscono che quello che conta non è tanto la giustificazione per la fede, quanto invece lo Spirito divino che agisce e si manifesta in colui che si è veramente convertito e perciò è rinato. Questa rinascita spirituale è intesa diversamente da come la intendevano gli spiritualisti radicali che non avevano una chiesa-comunità cui dover rendere conto ed anzi, svalutando l'importanza del battesimo, pervenivano a una concezione individualistica della vita religiosa, del tutto senza dogmi e senza vincoli comunitari (39). Invece i Fratelli hutteriti insistono continuamente sulla necessità per il vero cristiano di passare dall'individualismo egoistico alla carità fraterna della comunità-chiesa. Di più il presupposto hutterita di lasciarsi trasformare dalla grazia divina rigeneratrice non si riduce mai ad un passivo abbandono o a un quietismo sterile nell'ambito della comunità dei santi, bensì deve tradursi in un dinamismo missionario per trasformare il mondo, e quindi la società, sul modello evangelico. In tal modo, dalla concezione settaria (più o meno caratteristica precedentemente delle comunità anabattistiche) si tende a passare ad un impegno apostolico con afflato ecumenico, professando la non violenza e auspicando la più ampia tolleranza religiosa. Va pure rilevato che nella lettera teologica del 1540 manca uno dei tipici motivi dell'anabattismo « vol-

---

(36) Státni Archiv v Brne. *Becková Sbírka*. ff. 186r-222r (vecchia segnatura: 198r-234r).

(37) I *Petri* 3, 15.

(38) Cfr. L. Müller. *Der Kommunismus...*, pp. 27-30; G. H. Williams, *op. cit.*, pp. 426-429; U. Gastaldi. *op. cit.*, pp. 331. 580-581.

(39) D. Caccamo. *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti*. Firenze-Chicago (Biblioteca del « Corpus reformatorum Italicorum ») 1970. p. 38.

gare », il cosiddetto giosefismo, cioè la dottrina della semplice umanità di Gesù Cristo.

Se volessimo schematizzare il più possibile le conclusioni sugli sviluppi ecclesiologici dell'anabattismo hutterita, si potrebbe dire che il motivo utopico ingenuo e insieme apocalittico e tragico delle origini, quando i primi compagni di Huter facevano ancora parte delle bande contadine ribelli, quel motivo lascia sempre più il posto (in comunità di estrazione sociale diversa e composita) ad un atteggiamento, se non cauto almeno del tutto non violento, che nel complesso si manifesta come una specie di determinismo evangelico: non più l'anelito entusiastico e veemente a una giustizia e ad un nuovo assetto sociale da conseguire immediatamente con la lotta anche armata, bensì l'attesa fiduciosa, anzi la certezza che il domani ossia la vittoria decisiva finale non sarà dei persecutori, ma di chi oggi è vittima e subisce la violenza degli empi per preparare l'avvento del regno di Dio. Questo regno della carità fraterna e della vera giustizia è già cominciato e lo costituiscono quanti oggi (sotto la dominazione diabolica dell'Anticristo e dei suoi seguaci *gotlosen*, atei, idolatri, immondi) assaggiano con abnegazione la salsa amara delle persecuzioni, disposti al sacrificio della vita, per gustare un giorno l'agnello pasquale. Non si tratta di un'attesa necessariamente escatologica, perché l'avvento del regno di Dio è immancabile e si realizzerà nel tempo, anche se non nell'immediato futuro come pensava e credeva Jakob Huter. Mi sembra perciò che non sia errata la definizione di una sorta di determinismo evangelico, poiché si è certi (e non solo si spera) nell'immancabile avvento del regno di Dio, in cui finalmente già nel mondo terreno la vera giustizia soppianterà le opere sterili delle tenebre (« unfruchtbaren werckhen der finsternus »).

Qui s'innesta il motivo del discepolato, cioè dell'imitazione totale di Cristo rivissuto interiormente nella sofferenza, nell'inevitabile incomprensione e persecuzione del mondo, nell'attesa tragica del martirio. Il discepolato non è una caratteristica peculiare degli anabattisti hutteriti, perché lo si ritrova in altri movimenti radicali (40), tuttavia assume un significato nuovo e profondo, specialmente come presupposto fondamentale della loro comunità carismatica:

Cristo ha sofferto e ci ha lasciato un esempio, e noi dobbiamo seguire le sue orme; l'apostolo Paolo (41) dice: « Coloro che Dio ha scelto hanno avuto da Lui l'incarico di essere simili (*gleichformig*) a Lui e all'immagine di Suo figlio » [...]. Gli uomini di mondo sono armati di corazza, ma soltanto contro la carne e il sangue, mentre i cristiani sono armati con la corazza di Dio. Insomma dobbiamo seguire quel che ha fatto Cristo.

A differenza dell'aristocratico individualismo degli spiritualisti, i Fratelli hutteriti considerano essenziale e preminente nella conce-

(40) Cfr. U. Gastaldi, *op. cit.*, p. 32.
(41) *Rom.* 8, 29 (*Rechenschafft...*, fol. 205v).

zione cristiana la vita comunitaria, donde il conseguente postulato della comunanza dei beni. La comunità diventa fraterna e sacrosanta mediante la partecipazione alla cena eucaristica, intesa secondo Hubmaier (42) come un patto o gravissimo impegno che si assume con Dio e si stringe con i compagni di fede. Rompere il pane e bere il vino allo stesso calice significano appunto impegnarsi di fronte a Dio integralmente nell'amore fraterno della chiesa-comunità, fino all'estremo sacrificio sull'esempio di Cristo (43).

Questa salda concezione comunitaria, e quindi il necessario inserimento e quasi la subordinazione dell'individuo o del singolo fedele ai confratelli nella chiesa-comunità, è fondata carismaticamente sull'azione interiore dello Spirito santo che è « mandato dal Padre mediante Gesù Cristo nel cuore di tutti i credenti eletti (*glaubigen ausserwelten*), come ha promesso » (44). È da notare che qui, per la prima volta, i Fratelli hutteriti parlano di uno *Spiritus sanctus internus;* è uno spunto che sarà poi sviluppato molto e non solo nell'ecclesiologia hutterita (45).

Convinti che la loro sia la vera chiesa cristiana « santa e senza macchia (*on mackel*) », i Fratelli hutteriti processati a Trieste credono di essere stati prescelti da Dio per costituire la comunità degli ultimi tempi, che attraverso la persecuzione e il martirio si va purificando nell'attesa del ritorno di Cristo (46). Tuttavia disdegnano ogni chiusura settaria e, se pur mantengono inequivocabilmente la separazione della chiesa dallo stato, non trascendono in una contrapposizione insofferente e aspra (alla maniera di Huter e dei suoi pri-

---

(42) Cfr. U. Gastaldi, *op. cit.*, pp. 354-355.

(43) *Rechenschafft...*, ff. 212v-215v: « Die da glider sindt eines leibs, von seinem fleisch und gebain, die sollen sich mit obgemelt ein Leib und ein brot mit Christo [...]; sie zu einem brot gemacht sindt im glauben, da werden aus geschlossen alle gotlosse sündige und unghrechte menschen, dan es gehört nichts unraines an den leib Jesu Christi » (« Coloro che sono membri di un corpo, della sua carne e delle sue ossa, devono essere tutt'uno con Cristo, un corpo e un pane...; poiché sono trasformati in un unico pane nella fede, vengono esclusi tutti gli atei peccatori e tutti gli uomini ingiusti, perché nulla di impuro appartiene al corpo di Gesù Cristo »).

(44) Ivi, fol. 217r: « und wer disen heiligen Geist nit hat; der ist kein Crist, wer sich aber des heilligen Geist und Cristi rümmet und zugleich aber die werkh des fleisch der ist ein lugner, wie Paulus der Apostl treulich gnueg meldet, an vilen orten, und sonderlich auch Cristus selbs » (« e chi non ha questo Spirito santo non è un cristiano; chi poi si vanta dello Spirito santo e di Cristo, ma contemporaneamente delle opere della carne, è un mentitore, come ben afferma l'apostolo Paolo, in molti passi, e in particolare anche Cristo stesso »).

(45) Sul significato di « testimonium Spiritus sancti internum » cfr. Z. Ogonowski, ***Wiara w doktrynach religijnych socynian i Locke' a***, in ***Studia nad arianizmem***, Warszawa, 1959, pp. 425-450; A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, 1969, pp. 221-222; L. Szczucki, *W kregu myslicieli heretyckich*, Wroclaw-Warszawa-Kraków-Gdansk, 1972, p. 148.

(46) *Rechenschafft...*, ff. 214r-215v: « Wer Christus geist ist [...] hat der geist daz leben umb der ghrechtigkeit willen [...]. Disen unsern Lieben [...] wir geben Zeuckhnus daz als balt wir bevelch des vaters die ware ghrechtigkeit durch tauf hat angfangen » (« Chi è spirito di Cristo... ha lo spirito di vivere per la volontà di giustizia...; a questi nostri cari... diamo testimonianza che presto al comando del Padre la vera giustizia è cominciata attraverso il battesimo »).

mi compagni di fede), fanno anzi esplicita promessa di lealtà nei riguardi dello stato, disposti sempre a subire ingiuste persecuzioni senza mai ribellarsi:

Ubbidienti all'autorità e in proporzione a quanto dovuto, noi siamo così come Cristo ci ha insegnato, dando a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio (47). Perciò noi diamo all'imperatore, a re e loro reggenti (58), interessi, decime e imposte che non servano alla guerra o alle esecuzioni capitali (*was nit krieg oder bluetghricht gehört*), come c'insegnano l'apostolo Paolo (48) e l'apostolo Pietro [...]. Noi — soggiungono pacifisticamente — desideriamo a ogni uomo il bene, non vogliamo e tanto meno bramiamo di fare del male ad alcuno, né al papa, né ai frati, né ai preti, né all'imperatore, né al re, né ai governanti e a nessuna creatura. Così la nostra coscienza è libera, pura, e noi non abbiamo niente da temere per motivo di vendetta.

Dimostrata l'infondatezza delle accuse e anche dei sospetti di tendere a sedizioni, riaffermata la loro innocenza e quindi ben consapevoli e certi che le loro sofferenze e l'imminente martirio sono indice di vocazione e predilezione divina, i Fratelli hutteriti si ergono quasi a giudici dei loro inquisitori smascherandone il vile zelo farisaico:

Ma il Signore tramuta le Sue catene e le sventure in grande gioia! Dunque, anche se ora la puttana babilonese ci ha accusati falsamente con le sue bugie e ci ha gettati in prigione, noi tuttavia speriamo con certezza e non dubitiamo che Dio a tempo debito ce ne libererà e ci aiuterà ad uscire da questa miseria per la Sua gioia (*zu sein freuden*)... Ci preme però per voi, perché siamo preoccupati che voi opererete contro la pia testimonianza di Dio (*an den fromen zeugnussen Gotes*) (49); in verità, la parola della croce di Cristo, a voi ostica (*garspüllig*), è per noi invece la forza di Dio che rende beati (*seellig*). Voi avete molto zelo per Cristo e vorreste andare con lui in Paradiso, ma vi spaventa l'impegno di soffrire con lui e di scendere con lui all'Inferno; senonché chi non vuole mangiare la salsa amara non potrà assaggiare eternamente l'agnello pasquale. Dunque, noi vogliamo metterci sotto la protezione dell'Altissimo, che ci aiuti a bere il calice del dolore (*kelch des leidens*). Amen.

* * *

Ancora prima del processo triestino del 1540 era cominciata la propaganda religiosa dei Fratelli hutteriti ai confini orientali d'Italia e nel dominio veneziano di terraferma, per opera anzitutto dei numerosi partigiani di Michael Gaismayr che dal territorio trentino-tirolese si erano rifugiati fra le popolazioni pedemontane venete (50).

(47) *Matth.* XXII, 21 (ivi, fol. 218r).

(48) *Rom.* 13, 6-7.

(49) *I Cor.* 1, 26-31 (fol. 221r-v).

(50) Oltre ai duemila « villani » che avevano seguito il Gaismayr ed erano stati arruolati nell'esercito veneziano (M. Sanuto, *I Diarii*, 42, col. 158, in data 17 luglio 1526), altri trecento lanzichenecchi defezionarono e lo raggiunsero nei pressi di Marostica, ed altri « 25 et 30 per volta sono venuti — informavano i rettori di Vicenza

L'ammirazione poi suscitata dal comportamento degli inquisiti di fronte al tribunale di Trieste aveva favorito la diffusione delle loro dottrine (51). Ma si trattava pur sempre di una propaganda occasionale e saltuaria, tanto più quando gli anabattisti tirolesi perseguitati ebbero trovato rifugio in Moravia e lì poterono ritornare anche gli evasi dalle prigioni triestine. In tal modo le conventicole di anabattisti o piuttosto di filoanabattisti che cominciarono a pullulare in terra veneta non mantennero i legami con i Fratelli hutteriti e mutuarono influssi dottrinari diversi, talvolta perfino in antitesi stridente con l'ecclesiologia hutterita che non aveva mai condiviso quell'atteggiamento tipico della protesta popolare che fu il giosefismo, oltre al millenarismo. D'altra parte, va rilevato che l'anabattismo non attecchì, se non in qualche caso sporadico e momentaneamente, nel ceto contadino veneto (52) le cui condizioni sociali erano migliori di quelle semilibere dei contadini tirolesi (53); invece si diffuse nell'artigianato manifatturiero (54)e nella piccola borghesia, che più risentivano i danni della crisi economica (55), infine nella media borghesia intellettuale dai maestri di scuola ai notai e a qualche studente universitario.

Il sinodo di Venezia nel 1550 cercò di uniformare le eterogenee divergenze dottrinarie, facendo prevalere un indirizzo nuovo, quello

---

e di Verona — per le montagne visentine... gente spogliata e senza arme » (ivi, col. 389, 410, del 15 e 17 agosto 1526). Per le successive vicende cfr. J. Macek, *Tyrolská...*, pp. 510-567; A. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova, 1967, pp. 16-23.

(51) Cfr. A. Stella, *Il processo triestino degli anabattisti hutteriti* cit.; ID., *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 162-167.

(52) Ad es., il senese Pietro Vagnola nel maggio 1547 fu denunciato perché « nella villa de Grignano territorio di Rovigo [...] seminava falsa dottrina et instruiva quelli contadini » (A. Stella, *Dall'anabattismo...*, p. 67). C'erano senza dubbio dei contadini fra le ventisei persone che, più tardi, si trasferirono « furtivamente » in Moravia dal piccolo borgo veneto di Cinto con « alquanti animali et roba » (A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 154-155). Gli argomenti portati da A. Olivieri (*Sensibilità religiosa urbana e sensibilità contadina nel Cinquecento veneto: suggestioni e problemi*, « Critica storica », IX, 1972, pp. 631-650) non sono affatto sufficienti per avallare l'ipotesi di un anabattismo veneto « quale strumento di rivolta sociale nelle campagne ». Anche nel Polesine, dove più misere erano le condizioni dei contadini, non si riscontra una siffatta incidenza della propaganda anabattistica (S. Ferlin Malavasi, *Sulla diffusione delle teorie ereticali nel Veneto durante il '500: anabattisti rodigini e polesani*, « Archivio veneto », serie V, vol. XCVI, 1972, pp. 5-24).

(53) M. Sanuto, *I Diarii*, XXXIX, col. 158, lettera del luogotenente del Friuli, Agostino Da Mula, in data 11 luglio 1525 (cfr A. Stella, *Dall'anabattismo...*, p. 16).

(54) Anche gli anabattisti di Cittadella fautori del francescano eterodosso Bartolomeo Fonzio facevano parte « di quelli artesani da esso disciplinati che, molti et in buon numero, furono mandati in Venetia et castigati per heretici »; pure artigiani erano, nella maggior parte, gli anabattisti friulani (cfr. A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 109, 153-155).

(55) Spinti da motivi di ordine economico erano i numerosi emigranti incontrati dall'ambasciatore veneto Matteo Zane a Villaco nel settembre 1587 che dal Friuli passavano « a vivere nello stato dell'arciduca Carlo et nel paese di Vienna », dove già ve n'erano circa tremila (Biblioteca Marciana di Venezia, cod. it. VII, 1187 [8971]; sull'esodo della manodopera specializzata cfr. A. Stella, *La crisi economica veneziana nella seconda metà del secolo XVI*, « Archivio veneto », LVIII-LIX, 1956, pp. 56-60).

degli anabattisti antitrinitari (56), del tutto estraneo alla tradizione hutterita. Il connubio fra anabattismo e antitrinitarismo era avvenuto quasi soltanto per estrinseche affinità nell'atteggiamento radicale; il cristianesimo intellettuale degli antitrinitari, aristocratico ed ermeneutico quale si addiceva a liberi pensatori di educazione umanistica, non fu e non poteva essere popolare. La persecuzione che disperse gli anabattisti antitrinitari veneti, in seguito alla delazione di Pietro Manelfi nell'autunno del 1551, fece ben presto emergere inequivocabilmente l'antitetica concezione ecclesiologica: mentre quelli provenienti dall'anabattismo s'inserirono senza difficoltà, ripudiando i presupposti teologici antitrinitari, nella chiesa hutterita di Moravia perché avevano mantenuto vivo l'impegno religioso comunitario, gli altri nella maggior parte dei casi non manifestarono disponibilità e vocazione comunitaria, pervennero infine a una sorta di soggettivismo religioso poiché conclusero che « ciascuno, interpretando il Testamento vecchio e nuovo in quel senso che gli par consonante, debba vivere secondo che gli detta la sua coscienza illuminata da questo lume » (57).

L'aggregazione degli anabattisti veneti alla Comunità dei santi (*Gemain der Heiligen*) hutteriti di Moravia avvenne per iniziativa del rodigino Francesco Della Sega e del trevigiano Giulio Gherlandi che, rifugiatisi al di là delle Alpi dopo la dispersione degli anabattisti antitrinitari nell'inverno 1551-52, avevano a lungo cercato con fede messianica « di trovar un popolo, il qual per lo evangelio de la verità sia liberato da la servitù del peccato et che camini in una nuova vita et regeneration celeste per la resurretione di Giesù Cristo et che habii questo poter da Iddio per virtù del Spirito santo di resister al peccato, perché quel fomite che è in noi per la origine da Adamo non possi parturir gli effetti suoi et frutificar alla morte ». E finalmente trovarono davvero un « popolo peculiare, seguitator delle bone opere; il qual popolo — annunciarono entusiasticamente ai compagni di fede rimasti in patria o dispersi perfino a Salonicco — è la Chiesa sua santa, immaculata, separata da' peccatori, senza ruga o macchia o

---

(56) Ne ho già trattato ampiamente in *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 39-81, e nella recensione a C. Ginzburg, *I costituti di Don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago (Biblioteca del « Corpus reformatorum Italicorum ») 1970, nella « Rivista di storia e letteratura religiosa », VII (1971), pp. 545-551.

(57) Su tali sviluppi ecclesiologici influirono, almeno indirettamente, lo spiritualismo eterodosso valdesiano (tramite l'abate napoletano Girolamo Busale, che partecipò al sinodo antitrinitario di Venezia nel 1550) e anche la « concezione energetica dello Spirito » di Camillo Renato, che si riscontra abbastanza esplicitamente nella professione di fede di un suo discepolo divenuto anabattista antitrinitario: « ...tenemo Padre, tenemo Figliol et tenemo che esso Padre sia esso Spiritu Santo, non distinguendo secunda persona altramente, anzi esso Spirito Santo è Padre el qual comunica el suo spirito a tutte le altre cose et a quelli che ne partecipa, cioè al Fiol la plenitudine, alli altri secundo la misura come disse san Giovanni Baptista et per questo si domandano figlioli et Dei perché sono figlioli de Dio» (A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 58-59; cfr. Camillo Renato, *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondò, Firenze-Chicago [Corpus reformatorum Italicorum, I] 1968, pp. 328-329: T. Bozza, *L'illuminazione dello Spirito Santo*, Roma 1968).

alcuna cosa simile; la quale sì como era al tempo degli apostoli Pietro e Paolo in Jerusalem, così è hora nel paese di Moravia » (58).

La comunità hutterita di Pausram, presso Nikolsburg, assecondò l'entusiasmo missionario dei confratelli italiani che desideravano ritornare in patria per distogliere i vecchi compagni di fede dalla « pestifera dottrina » del giosefismo. Dopo un primo sfortunato viaggio nel 1557, Giulio Gherlandi nel marzo 1559 portò in Italia due lettere compromettenti, che furono causa del suo arresto e della condanna a morte. La lettera (59) del confratello Francesco Della Sega, indirizzata al vicentino Giampietro Boccalaro, sollecitava i compagni veneti ancora indecisi a lasciare « le abominationi del falace et impio mondo » e illusi « per legèr la Scrittura et parlar di quella haver la vita etterna », mentre bisognava senz'altro pigliare « arditamente » la croce di Cristo sulle spalle e non lasciarsi « impedire da alcuna cosa o creatura del mondo ». La seconda lettera, scritta da « li più vecchi et ministri » hutteriti di Pausram, si rivolgeva a quanti volevano « viver perfettamente nella verità, cognitione della voluntà divina, acciocché con li animi sincieri — si auspicava — possino cognoscer Christo nella sua virtù, quello abbracciare, a quello darsi et in quello fatti participi de la sua communione, eternamente vivere, et così sia ». Questa lettera è di notevole interesse storico perché non solo attesta il reinserimento, che fu poi definitivo, dell'anabattismo veneto nella chiesa dei Fratelli hutteriti, ma anche il ripudio del giosefismo e dell'antitrinitarismo da parte degli anabattisti italiani confluiti a Pausram: « ...alcuni del mezzo di voi — precisa il messaggio— sono pervenuti a noi, li quali vedendo et cognoscendo ne' cuori suoi la gratia di Iddio per la quale sono stati sforzati et spinti, lasciata la prima bevuta opinione, sottoporsi a quella et come a una cosa sicurissima accostarsi, perché hanno veduto Iddio render testimonio alla sua parola, essendoché ancora al testimonio di quello solo si ha da credere come a quello nel quale solo è et consiste la verità ». In modo ancora più esplicito viene soggiunto: « Et perché quelli de' vostri li quali sono venuti a noi, [...] havendo già acquistata insieme con noi la pace da Iddio in Christo et sapendo il desiderio vostro non esser secondo la scientia, desiderano che voi possiate trovar salute et quiete come anchora loro alle anime vostre; per la qual cosa si sono mossi a dimandarne che li sia concesso il venir in Italia per visitarvi (60) con questa speranza che hanno conceputo de voi, che udita et cognosciuta la verità vi sottoporete a quella né lasciarete impedirvi da alcuna altra opinione bevuta avanti ». L'opinione « pestifera » è che Cristo « è nato de seme di Joseph »; secondo i ministri hutteriti non si può affatto equivocare il testo evangelico, dove l'angelo annunciò alla ver-

---

(58) E. Comba, *I nostri protestanti*, II, Firenze, 1897, p. 569.

(59) In data 5 marzo 1559 (Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio*, busta 18, processo Gherlandi, c. 46).

(60) Giulio Gherlandi era accompagnato da Matteo e Bernardo « fratelli della chiesa di Moravia congregata in Christo » (ivi).

gine Maria che lo Spirito santo sarebbe sopravvenuto in lei dall'alto e la virtù dell'Altissimo l'avrebbe adombrata, cosicché il nascituro sarebbe stato giustamente chiamato Figlio di Dio e unigenito del Padre, come si legge nel capitolo primo del vangelo di san Giovanni. Altri errori, sulla risurrezione dei morti o su diavoli e angeli (61), sarebbero stati corretti facilmente se si fosse prima riconosciuta la divinità di Cristo e se « vi lasciarete governar — conclude la lettera agli anabattisti d'Italia — dal Spirito de Iddio nella Chiesa, e questo desideriamo a voi e a tutti quelli che desiderano la verità ».

L'arresto di Giulio Gherlandi non fece desistere Francesco Della Sega e altri suoi confratelli dal proposito di continuare la pericolosa opera di proselitismo al di qua delle Alpi. La loro fede era tale da non temere alcun supplizio e tanto meno la scaltra dialettica degli inquisitori, poiché confidavano che l'Onnipotente avrebbe « dato in quell'hora secondo le veraci promesse divine la sapientia, alla quale non potranno — come scriveva dal carcere veneziano lo stesso Gherlandi ai Fratelli hutteriti di Pausram (62) — resister tutti gli avversari ». Inoltre erano certi che, se essi fossero stati uccisi, altri avrebbero proseguito una missione di redenzione universale inarrestabile: « Se questa opera è da Dio, nissuno signore né principe del mondo la potrà disciolvere, essendo che Lui è omnipotente, et se ben noi fussimo disciolti et morti, non perhò seria disciolta tal opera perché noi non siamo il principio et neancho il fine, ma li minimi delli altri delli quali molti sono stati inanzi a noi, sono et facilmente saranno dapoi, li quali sono molto lontani da questi paesi, onde mancho si possono extinguere; ma la morte nostra et d'altri per conto della religione potria causare in questi paesi come in altri è intervenuto, perché per la morte di uno molti si edificano a creder il medesmo ». Annuncio profetico, espressioni non peregrine in quel tempo, ma anche una consapevolezza nuova che, pur mantenendosi profondamente religiosa, avverte che è in atto un progresso umano e che gli uomini eletti partecipano ad un'opera comune, divina ed umana insieme, irreversibile di emancipazione (« perché noi non siamo il principio et nean-

---

(61) Nel sinodo veneziano del 1550 gli anabattisti avevano negato l'esistenza dell'inferno, come pure degli angeli e dei demoni perché la Scrittura — argomentavano — chiama angeli gli « homeni mandati da Dio » e con demoni allude alla prudenza umana, che è nemica di Dio come dice san Paolo nell'epistola ai Romani (1, 18-23). Inoltre, avevano concluso che solo gli eletti sarebbero risorti dopo aver dormito nel Signore (psicopannichismo) dalla morte del corpo fino al giorno del giudizio universale (C. Ginzburg, *I costituti...*, pp. 34-35; cfr. J. Calvin, *Psychopannychia*, a cura di W. Zimmerli, Leipzig, 1932; G. H Williams, *op. cit.*, p. 21; A. Stella, *Dall'anabattismo...*, pp. 42-44, 47-48, 78).

(62) « A li fideli fratelli nel Signor Giesù Christo, Leonardo et compagni della Chiesa di Moravia » (fra le citate carte processuali del Sant'Uffizio). Su Leonardo Lanzestiel, detto Seiler , che nel 1542 alla morte di Hans Amon, successore di Jakob Huter, aveva assunto la guida degli anabattisti hutteriti cfr. G. H. Williams, *op. cit.*, pp. 670-672.

che il fine, ma... molti sono stati inanzi a noi, sono et facilmente saranno dapoi ») (63).

In questo spirito, e in tale contesto storico, va interpretato quell'importante documento sull'ecclesiologia e anche sugli sviluppi dottrinali dell'anabattismo hutterita veneto che è la lunga lettera di Francesco Della Sega, mentre si trovava nel 1563 incarcerato dal tribunale veneziano del Sant'Uffizio, ai confratelli di Moravia. La lettera originale, scritta in italiano, è andata perduta e si conservano due versioni tedesche alquanto difformi: una probabilmente contemporanea, « tradotta in maniera fedelissima — come attestano nel preambolo i Fratelli hutteriti — per consolazione di tutti quelli che amano la verità », si trova nella biblioteca ungherese Föszékesegyházi Könyvtár di Esztergom (64); l'altra, assai più tarda, fatta nel 1618 è conservata nella biblioteca del Liceo di Bratislava in Slovacchia (65). Ho già avuto occasione di correggere, sulla base della prima versione tedesca, la tesi di uno studioso polacco che servendosi della seconda copia sosteneva il persistere dell'antitrinitarismo nell'ecclesiologia di Francesco Della Sega (66). La storiografia mennonita (67), al contrario, esagera piuttosto nel misconoscere certe peculiarità dottrinarie che mantennero gli anabattisti veneti anche dopo l'inserimento nella comunità hutterita di Pausram in Moravia. Per un'adeguata interpretazione storica è qui opportuno riesaminare i punti fondamentali della lettera dell'anabattista rodigino, tenendo conto delle testimonianze dirette raccolte a Venezia da Jean Crespin (68) che sorprendentemente non escluse Francesco Della Sega e i suoi sventurati compagni di fede dal novero dei « vrais martyrs », come invece da rigoroso calvinista

(63) Dalla lettera di Francesco Della Sega ai patrizi veneti (pubblicata nel mio volume *Anabattismo* e *antitrinitarismo...*, pp. 272-289), in data 20 luglio 1564.

(64) Ms. III, 128, ff. 205r-267v, inizia: « Unsers lieben Brueders Frantzen wälschen Dienner Schreiben, aus seinen panden, die er umb Götlicher Warhait willen erduldet; gar von Vinedig her in Märhren, an die hueterischen Brüeder seine Glaubensgenossen geschrieben und gesendet, gleichwol in wälscher Sprach, doch auffs Trewlichest verdeutscht. Allen Liebhabern der Warhait zum trost. Anno 1563 Jar ».

(65) Ustredná Kniznica Slovenskej Akademie Vied, Ms. 305, ff. 382v-399v; segue un'altra lettera del 1563, ff. 400r-401v, dello stesso Francesco, non riportata dal codice ungherese (cfr. D. Caccamo, *Eretici italiani...*, p. 43).

(66) W. Urban, *Z dziejów wloskiej emigracji wyznaniowej na Morawch*, « Odrodzenie i Reformacja w Polsce », XI (1966), pp. 49-62; A. Stella, *Dall'anabattismo...*, pp. 104, 114-116.

(67) H. A. De Wind, *Italian Hutterites martyrs*, « Mennonite Quarterly Review », XXVIII (1954), pp. 164-171.

(68) *Histoire des vrays tesmoins persecutez et mis a mort pour la verité depuis le temps des apostres jusqu'à l'an 1570*, s.l., 1570, in fol., ff. 697-698 (di cui è stata fatta una riedizione anastatica nel 1964 a Liegi). Le notizie sui martiri veneziani furono appunto introdotte nell'edizione del 1570 per la prima volta e sono conservate nelle successive edizioni dell'*Histoire des martyrs* (cfr. quella di Toulouse del 1889, to. III, pp. 590-594).

(69) A. Stella, *Dall'anabattismo...*, pp. 111-112. Le cronache dei Fratelli hutteriti raccontano dettagliatamente le vicende e il martirio dei confratelli veneti, cfr. *Die Geschichts-Bücher...*, pp. 211-212, 239, 241-243; *Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder*, ed. R. Wolkan, Standoff-Colony, Canada, 1923, pp. 313, 315.

fece senza eccezioni per tutti gli altri anabattisti, che considerava « martyrs du diable ».

Francesco Della Sega aveva 34 anni quando fu arrestato, il 27 agosto 1562, dal podestà veneziano di Capodistria mentre stava accompagnando una ventina di anabattisti veneti per Trieste alla volta della Moravia (70). La sua conversione all'anabattismo era avvenuta quasi improvvisamente, e provvidenzialmente secondo lui, durante gli studi universitari di legge a Padova. Da allora non aveva atteso ad altro che a « voler vivere secondo Christo, né mi curava — dichiarò nella prima confessione scritta presentata al tribunale del Sant'Uffizio — della sottilità, curiosità o misterii che non fanno bisogno né sono d'utilità a una vita bona et christiana » (71). In realtà, anche la sua lettera ai confratelli di Pausram, diversamente da quella degli anabattisti hutteriti processati a Trieste nel 1540, non si sofferma su alcun punto dogmatico e sembra quasi che l'autore rifugga da ogni dogmatizzazione e da qualsiasi polemica oppure non voglia compromettersi in questioni dottrinarie astratte. Insiste piuttosto sullo *Spiritus sanctus internus* che illumina la ragione umana e la guida infallibilmente non solo a conoscere la verità divina, ma soprattutto ad agire conseguentemente sull'esempio di Gesù Cristo. Si può quindi notare la tendenza, tipica degli anabattisti italiani, a fondere assieme esigenze religiose diverse, mutuando in particolare spunti dottrinali dagli spiritualisti (72). Tuttavia non si trascende mai nel soggettivismo religioso, perché la concezione della vita comunitaria rimane sempre costante e preminente; anzi la lettera di Francesco Della Sega è un'apologia della chiesa-comunità hutterita e ad un tempo un'accorata esortazione ai confratelli a mantenere intatto e fecondo lo spirito comunitario:

Voi che siete i miei più amati fratelli e sorelle, la santa e vera chiesa del Dio vivente, immacolato specchio di Cristo, rimanete perciò insieme nella santità e nell'amore di Dio con il vincolo della pace uniti sino alla vostra fine, come non ho alcun dubbio, e ognuno voglia impegnarsi a fondo e tutti continuate a restare fedeli in questo affinché il corpo cresca sul modello del corpo perfetto di Cristo; [...] state all'erta perché il nemico non semini la zizzania, e invece il popolo di Dio si mantenga (incontaminato), poiché il nemico viene di sorpresa come un leone ruggente attorno al popolo eletto di Dio (73).

La lettera prosegue ammonendo che « colui che non è fedele nelle piccole cose molto meno lo sarà nelle grandi, chi non sa sopportare

(70) Dal marzo 1548 la cattedra di diritto civile era stata conferita a Matteo Gribaldi Mofa, le cui dottrine radicali molto influirono sugli studenti, fra cui il polacco Piotr Goniadza (Gonesius) che poi divenne un promotore dell'antitrinitarismo polacco e, oltre che razionalista, si distinse come riformatore sociale; cfr. A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 136-142.

(71) Per queste e altre notizie più particolareggiate e documentate, mi permetto di rinviare al volume *Dall'anabattismo...*, pp. 112-117.

(72) G. Ritter, *Wegbahner eines « aufgeklärten » Christentums in 16. Jahrhundert*, « *Archiv für Reformationsgeschichte* », XXX (1940), p. 273.

(73) Nel citato codice di Esztergom, ff. 254v-256r.

una piccola avversità non può sopportarne una grande, e molto meno la morte. Penso — soggiunge l'anabattista rodigino — che voi mi comprendiate; è infinitamente meglio mangiare un tozzo di pane intinto nel vino godendo la pace dello spirito, che avere una casa piena di cibo ma con discordia e tormento delle anime. Non dico questo perché io sia perfetto [...]; ma poiché vi amo tutti fino alla morte, vi auguro i varî doni dello Spirito, affinché diventiate perfetti e la vostra felicità sia più certa » (74).

Nei primi giorni di prigionia, quando si era trovato solo nel buio pesto del carcere (75), Francesco Della Sega aveva temuto di non poter resistere e di soccombere vilmente: « ...ho tentato — scrisse ai confratelli di Pausram — di uccidere nel mio spirito il serpente antico che si chiama diavolo, Satana, avversario di Dio, ed è un nemico di razza umana (76), che si è messo potente (*machtig*) contro di me con un aspetto umano terribile, contro la mia anima e il mio spirito per lungo tempo [...]; lo spirito maligno si è avventato con violenza per sopraffarmi, si è armato contro di me chiamando in suo aiuto il mondo e gli spiriti infernali ». Fu allora che si sentì chiamare in lingua tedesca e dapprima credette di essere « impazzito per l'oscurità », poi la stessa voce lo richiamò in italiano e lo confortò: era il suo vecchio compagno di fede Giulio Gherlandi, ormai alla vigilia di essere giustiziato, che continuò a cantare « per tutto il tempo a lode di Dio, finché cinse la corona di un martire di Cristo e di un fedele testimone della verità divina » (77). L'esempio del confratello aiutò Francesco a superare vittoriosamente la notte del dubbio, tanto che egli stesso divenne fervente consolatore dei compagni di prigionia. Se anche si spaventò appena fu introdotto nel tribunale del Sant'Uffizio, di fronte a tre senatori veneziani che « stavano seduti in maniera maestosa con bellissimi abiti », oltre all'inquisitore e ad altri « preti del diavolo » (*Teuffelpänige pfaffen*), Francesco Della Sega seppe ben presto assumere un atteggiamento di fermezza e talvolta riuscì persino a mettere in imbarazzo i suoi giudici. Gli fu chiesto: « Dimmi una sola cosa: chi è il capo della Chiesa? »; rispose: Cristo. « Questo è senz'altro un errore! » esclamò l'inquisitore, ma l'imputato replicò: « Lei è un eretico, e non io, perché Cristo è il capo della sua Chiesa ». Il prete dovette ammettere: « In un certo senso è anche vero, ma il papa lo è qui sulla terra ». L'inquisito ribatté: « Un corpo con due teste è qualcosa di molto anormale; è sì conveniente che nella Chiesa vi siano custodi, servi e pastori, ma Cristo è il capo e nessun altro può esserlo ». Quando fu tacciato di eresia, chiese chi debba intendersi eretico: « Uno che non ha una fede vera » rispose subito l'inquisitore. « Io non sono — dichiarò tosto l'imputato — eretico, perché ho cre-

(74) Ivi, fol. 259r-v.

(75) Ivi, fol. 222r: « gar finstere Gefenckhnus » del Consiglio dei Dieci, dove era stato posto dopo il trasferimento a Venezia il 1° settembre 1562.

(76) Ivi, ff. 215v-216r: « feindt mennschliches Goschlächts ».

(77) Ivi, fol. 235r.

duto in Dio e in Cristo e a tutti gli articoli della fede cristiana; invece io penso che tutti quelli che fanno ingiustizie e peccano contro Dio siano i veri eretici, perché errano e non osservano il comando di Dio ». Infastidito il prete tagliò corto: « No! questi non sono eretici, ma tu sei un vero eretico. Io non ho tempo di parlare con te » (78).

Invano Francesco Della Sega citò « le chiare parole della Scrittura » e disse di non aver coscienza di essere in qualche errore, protestando di non poter abbandonare le eresie imputategli se non veniva persuaso per mezzo della S. Scrittura che viveva nell'eresia. Gli fu seccamente risposto: « Noi non ti siamo in debito di questo; a noi basta che tu hai abbandonato la nostra Chiesa e che tu non riconosca come verità ciò che essa ha insegnato per tante centinaia di anni ». Cercò ancora di replicare, ma inveirono contro di lui chiamandolo diavolo, infido simulatore (*listigen*) e depravato sofista; lo minacciarono di far la fine del suo compagno Giulio Gherlandi ed egli rispose con fermezza: « Non è mia volontà andarmi ad annegare, ma se vengo costretto voglio averne la forza » (79).

Ormai disposto ad affrontare la morte, invocò l'aiuto di Dio e scrisse una lettera agli altri « prigionieri o anche agli altri illuminati » (*verklärt*) (80). Questo accenno agli « illuminati » (81) è di fondamentale importanza per interpretare adeguatamente la controversa parte dottrinale della lettera di Francesco Della Sega e anche per intendere come mai il calvinista Crespin, che senza dubbio conobbe e apprezzò gli scritti dell'eterodosso rodigino, lo abbia esaltato come vero martire alla pari dei martiri « réformés » e non un martire del diavolo come considerava gli anabattisti (82). Uno degli « illuminati », cui alludeva l'autore della lettera, può essere facilmente individuato secondo le testimonianze raccolte dallo stesso Crespin fra i compagni di prigionia superstiti: Publio Francesco Spinola « un milanese, poeta, humanista e sfratato, [...] lasciato per morto in una prigione oscurissima delli signori Capi di X » (83) aveva avuto « let-

---

(78) Ivi, ff. 245r-247r.

(79) Ivi, ff. 236r-246v: « Il mio proposito non è di abbandonare la santa Chiesa, ma di staccarmi dai malvagi e di unirmi ai pii, perché desidero soprattutto vivere cristianamente ».

(80) Ivi, fol. 237v: intendendo « non scrivere altro che quanto i profeti del Signore e gli apostoli hanno rivelato ».

(81) Cfr. R. A. Knox, *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso*, a cura di E. Passerin D'Entreves, Bologna, 1970, pp. 181-183, dove oltre ai rapporti fra illuminati e anabattisti si accenna al « sogno » di Michele Gaismayr di mettere nella *Tirolische Landesordnung* come fondamentale il Discorso della Montagna (ma questa è piuttosto un'illazione di Richard Heath, *Anabaptism*, London, 1895, pp. 55-59).

(82) J. Crespin, *Histoire des vrays tesmoins...*, ff. 83-85, 697-698.

(83) *Nunziature di Venezia*, VIII, a cura di A. Stella, Roma (Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, Fonti per la storia d'Italia, 65) 1963, p. 100: negava « la transustantiatione del Sacramento, l'auttorità di N.S. [il papa] et tutti gli altri articoli che sono comuni a i lutherani; da principio ch'egli fu prigione si mostrò pertinace, dipoi passati quattro mesi diede segno di volersi rimuovere et confermarsi con la fede catholica, poi ritornò all'ostinatione ». J. Crespin (*op. cit.*, ff. 697-698) precisa che i due inquisiti non erano della stessa opinione sul numero dei sacramenti;

tres consolatoires » da Francesco Della Sega e, inoltre, suoi scritti di cui « aucuns ont esté preservez, les autres esgarez par la desloyauté d'un faux frere ». I due sventurati, anzi, trascorsero nella stessa cella l'ultima notte nell'attesa della morte per annegamento dell'eretico polesano (84). Successivamente lo Spinola si turbò, mostrandosi disposto a rivelare, in cambio della promessa di aver salva la vita, « conventicola d'heretici numerosa et di grande importanza, de' quali parte n'era in Vinetia, offerendosi di stare in faccia a paragone contro di quelli ch'egli nominava et di dare inditii che se ne verrà ne la certezza » (85).

Nella lettera ai confratelli hutteriti di Pausram non si riscontra traccia alcuna di giosefismo, dottrina che Francesco Della Sega aveva condiviso nel sinodo veneziano degli anabattisti antitrinitari e che poi aveva definitivamente abiurata entrando nella comunità hutterita di Moravia. Il giosefismo rimase invece diffuso tra gli anabattisti italiani che non si aggregarono ai Fratelli hutteriti e anche tra quelli che aderirono all'antitrinitarismo dei *Fratres Poloni*. È questo un indice non equivocabile per distinguere i diversi indirizzi ecclesiologici, « pur non ignorando un fondo comune di carattere certo più pratico che teorico » (86).

Non è altrettanto facile stabilire se negli spunti dottrinali della lettera siano ancora riscontrabili gli estremi dell'eresia antitrinitaria (87). Nel complesso, più che « incertezze dogmatiche degli italiani, residuo di un ambiente dove varie eresie cristologiche erano

---

cfr. P. Paschini, *Un umanista disgraziato nel Cinquecento: F. P. Spinola*, « Nuovo Archivio Veneto », XXXVII (1919), pp. 65-186.

(84) J. Crespin, *op. cit.*, fol. 198.

(85) *Nunziature di Venezia*, VIII, p. 100; ma poi non procedette a delazioni e ribadì la sua « pertinacia », finché fu annegato, sebbene il nunzio pontificio Giovanni Antonio Facchinetti avesse insistito perché « fusse publicamente abbruggiato, allegando che questa era la pena imposta da sacri canoni » (ivi, pp. 166-167, in data 1° febbraio 1567).

(86) D. Cantimori, *Gli anabattisti*, in *Grande antologia filosofica*, VIII, Milano, 1964, p. 1407; sul persistere del giosefismo tra gli anabattisti italiani non hutteriti cfr. A. Olivieri, *Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino nel Cinquecento*, « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », XXI (1967), p. 101.

(87) Nel citato codice di Esztergom, ff. 250r-251v: « Il Figlio dell'uomo, in cielo, siede alla destra della forza e dell'onnipotenza di suo Padre fino al tempo del rinnovamento di tutte le cose; l'unico Dio (*ainig Got*) metterà tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi ed anche l'ultimo nemico, la morte, sarà vinto perché egli, Cristo Signore, deve regnare durante lo stesso tempo e poi riconsegnare il regno a Dio Padre, insieme ai suoi membri e fratelli, dopodiché sarà anche lui sottoposto all'Onnipotente perché ci sia un Dio nell'eternità (*Ewigkeit*), tutto in tutti [...]. Si deve onorare nel tempo il primogenito (*erstgebornen*) dell'Altissimo, l'unigenito dell'Onnipotente come Dio stesso, prima e al di sopra di tutte le cose, con ogni diligenza perché Dio lo ha fatto Signore, Salvatore, Cristo e l'ha unto con l'olio del suo Spirito santo e l'ha fornito di forza celeste sopra tutti i suoi compagni e fratelli e abita corporalmente in lui con tutta la sua bontà ». È accentuata l'umanità di Cristo, ma non comporta necessariamente una dottrina antitrinitaria, come risulterebbe invece se si trattasse dell'unità (*Einigkeit*) anziché dell'eternità (*Ewigkeit*) di Dio; cfr. W. Urban, *op. cit.*, p. 54, n. 24; A. Stella, *Dall'anabattismo...*, pp. 115-116.

ampiamente diffuse » (88), mi sembra che si riscontri un'accentuata indifferenza dogmatica perché, come abbiamo già notato, Francesco Della Sega non si curava affatto « della sottilità, curiosità o misterii che non fanno bisogno né sono d'utilità a una vita bona et christiana », e voleva fermamente e soltanto « vivere secondo Christo ». La maggior parte della lettera è dedicata appunto a sottolineare la necessità di essere coerenti e intransigenti nella morale cristiana e insieme veri fratelli nella chiesa-comunità degli eletti o santi (*Gemain der Heiligen*), che s'identificano con il corpo spirituale di Cristo (89). È probabile che il Crespin abbia notato e ammirato con calvinistica compiacenza proprio questa severa concezione della vita, che spesso attinge a motivi e a prescrizioni bibliche veterotestamentarie (90), e abbia così sottovalutato o considerato fervide espressioni di entusiasmo religioso, non certo eterodosse, gli accenni al millenarismo, al regno di Cristo insieme con gli eletti fino alla vittoria totale sui nemici atei (*gotlosen*) e sull'Anticristo, a Cristo stesso esaltato come il primo e il capo degli eletti e ripieno di Spirito santo così da essere giustamente chiamato figlio di Dio e unigenito dell'Onnipotente.

D'altra parte, l'accentuazione dell'umanità nella figura di Cristo non era estranea alle dottrine teologiche dei Fratelli hutteriti di Moravia e non comportava necessariamente deviazioni ereticali (91); cosicché nemmeno gli spunti ecclesiologici di Francesco Della Sega dovettero apparire sospetti ai suoi confratelli di Pausram, altrimenti non si spiegherebbe come mai abbiano conservato e ritenuto sempre la sua lettera una testimonianza di fede consona alle loro dottrine, anche quando dal 1567 in poi respinsero decisamente e condannarono ogni infiltrazione o contaminazione antitrinitaria (92).

In realtà il messaggio dell'eterodosso rodigino era, sì, diretto ai confratelli di Moravia, ma si estendeva « anche agli altri *verklärt* (illuminati) » e schiudeva orizzonti più vasti alle concezioni teologiche degli anabattisti hutteriti, riconoscendo uomini eletti tutti quelli in cui « la conscientia risponde ben con Dio » e che quindi coadiuvano progressivamente all'avvento del Suo regno. Il testamento spirituale, nell'imminenza ormai dell'estremo supplizio (che avvenne la notte del 26 febbraio 1565), conferma gli stessi propositi ed è pure espressione di un entusiasmo religioso non effimero: « Sia lodato Iddio che ne fa degni del patir per il suo Christo, per il quale ne vogli dar for-

(88) D. Caccamo, *Eretici italiani...*, p. 62, n. 80.

(89) Cfr. L. Müller, *Der Kommunismus...*, pp. 28-29.

(90) In particolare, cfr. ff. 213r-215v del codice citato di Esztergom.

(91) Gli inquisitori veneziani non ravvisarono gli estremi dell'eresia antitrinitaria nelle distinzioni che Giulio Gherlandi, ancor più nettamente del suo compagno di fede e di sventura, faceva tra Dio, infinito creatore, ed il Figlio, che ha la funzione di mediatore: « Come credo un solo Iddio, credo anche un solo mediatore di Dio e degli uomini, uomo Cristo Gesù [...]. A noi è un solo Iddio ed un solo signore, Gesù Cristo ». Cfr. D. Caccamo, *op. cit.*, pp. 62-63, che cita V. Bellondi, *Documenti e aneddoti di storia veneziana (810-1854) tratti dall'Archivio dei Frari*, Firenze, 1902, p. 97.

(92) Cfr. G. H. Williams, *op. cit.*, pp. 694-696.

teza di confessar il nome suo in ogni luogho et di morir bisognando per la verità » (93).

L'ecclesiologia dunque degli anabattisti hutteriti veneti, oltre ad insistere come i confratelli di Moravia sull'irrinunciabilità dell'impegno morale e sulla più genuina testimonianza cristiana nell'ambito della chiesa-comunità, postula il sacerdozio di tutti i credenti illuminati dallo Spirito, cioè dalla Sapienza divina che radicalmente trasforma l'essere dell'uomo e lo induce sull'esempio di Cristo a contrapporsi alle « opere sterili delle tenebre » per instaurare sempre più il regno di Dio, fondato sulla carità fraterna e sulla vera giustizia.

ALDO STELLA

(93) Per altre notizie su martirio dei Fratelli hutteriti veneti e anche per gli agganci dottrinali al socinianesimo, mi sia concesso di rinviare ai citati volumi *Dall'anabattismo...*, pp. 133-134, 187-201; *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 188-190, 220-223.

Intorno alla figura e all'opera di Domenico Mazzarelli, eterodosso rodigino del Cinquecento

Nel settembre 1568 il tipografo Giovanni Bariletto (1) pubblicava a Venezia il *Dialogo della Filosofia* di Domenico Mazzarelli, notaio rodigino. In quel tempo il Mazzarelli si trovava a Rovigo, dove quattro anni prima era stato processato per eresia dall'Inquisizione di quella città (2). Il lungo processo, cui sarebbe seguito un secondo nel 1570 (3), mostrava il notaio come uno dei principali propagatori dell'eresia calvinista nel Veneto, ma anche come una delle personalità più in vista nell'ambiente culturale di Rovigo, che proprio in quel periodo si stava aprendo ai problemi religiosi e culturali dell'epoca (4).

Di famiglia bolognese trasferitasi nella città polesana intorno al 1456 (5), Domenico Mazzarelli aveva studiato legge a Padova, dove si era laureato verso il 1546. Era stato ripetitore alla scuola pubblica di Rovigo dal 1548 al 1549 (6), e si era dedicato quindi alla professione notarile, come voleva la tradizione familiare.

Era in seguito entrato a far parte dell'Accademia degli Addormentati, fondata nel 1553 dal cavalier Giovanni Domenico Roncalli, anch'egli personalità di rilievo nell'ambiente eterodosso rodigino, insieme con la moglie Laura, che partecipava alle riunioni col nome di Oziosa. Quando successivamente il podestà Giacomo Foscarini chiuse il

(1) Giovanni Bariletto inizia a stampare a Venezia nel 1560 e termina nel 1575; complessivamente pubblica ventidue edizioni. Cfr. E. Pastorello, *Tipografi, editori, librai a Venezia nel secolo XVI*, Firenze 1924, p. 5.

(2) Archivio della Curia Vescovile di Rovigo (d'ora in poi A.C.V.R.), *Processus de heresi contra Dominicum Mazzarellum de anno 1564, nec non contra donnam Lauram, uxorem predicti Dominici. Expeditur.*

(3) A.C.V.R., *Contra Dominicum Mazzarellum de Rhodigio. 1570.* Questo secondo processo era stato istruito poiché l'inquisitore aveva scoperto che l'accusato, nel 1564, aveva « abiurato fintamente » e soprattutto « omnes complices non manifestasse ». Si era raccolta una sola testimonianza, poiché l'accusato era fuggito. Per le seguenti notizie mi richiamo ad entrambi i fascicoli, poiché la testimonianza del 1570 si riferisce agli anni precedenti il primo processo.

(4) Intorno a questo argomento mi permetto rinviare al mio *Giovanni Domenico Roncalli e l'Accademia degli Addormentati di Rovigo*, « Archivio Veneto » XCV (1972), pp. 47-58.

(5) Cfr. A. Frizzi, *Storia di Ferrara*, III, Ferrara 1850, p. 27.

(6) Così riferiva un testimone, suo compagno di studi, durante il processo.

circolo culturale poiché aveva accertato che « ...l'era un ricetto di eresie et forse d'altre male operationi », l'Inquisizione iniziò contro gli ex appartenenti una lunga serie di processi che misero in luce tutta l'attività per così dire segreta dell'Accademia (7).

Si veniva così a sapere che il Mazzarelli aveva aderito alle dottrine riformate a Padova, quando era studente universitario; tornato poi a Rovigo e divenuto come abbiamo detto membro dell'Accademia, si era dedicato ad un'intensa opera di diffusione delle nuove teorie ereticali, soprattutto nell'ambiente dell'Accademia stessa.

Qui, aveva stretto amicizia con il famoso giurista senese Pietro Illicino, che era stato maestro di grammatica a Rovigo e successivamente si era recato in Moravia dove era diventato uno dei più energici fautori della Controriforma (8). Proprio l'Illicino, che evidentemente dopo la partenza da Rovigo si era ravveduto, declamava durante le riunioni i sonetti di Domenico Mazzarelli dedicati a un frate luterano predicatore nella chiesa di S. Francesco, e provvedeva anche a diffonderli fra i non appartenenti all'Accademia. Intanto, tramite il Roncalli, il notaio aveva allargato il cerchio delle sue conoscenze, inserendosi nella conventicola eterodossa che faceva capo a Oddo Quarto, noto eretico di Monselice (9). Nella sua villa, detta Gambarana, avvenivano riunioni cui partecipavano, tra gli altri, Cesare Aldiverti, anch'egli membro dell'Accademia, e Ottaviano Giglioli, cognato del Roncalli, a sua volta processato dall'Inquisizione (10). Durante queste riunioni si celebravano cene alla luterana e si leggevano libri proibiti. La biblioteca del Mazzarelli era una delle più fornite: infatti il sequestro effettuato nel suo studio all'inizio del processo rivelava che egli possedeva una « Confutatio prolegomenon Brentii » (11), la « Geomantia » di Pietro d'Abano (12), libri di « B. Cochles » e « Joanis Geber », il « De falsa donatione Constantini » del Valla, la « Tragedia del libero arbitrio » di Francesco Negri (13) e gli « Adagi » di Erasmo.

(7) Quasi tutti i processi per eresia riguardanti cittadini rodigini o polesani si trovano nell'Archivio della Cura Vescovile di Rovigo, momentaneamente senza segnatura.

(8) Cfr. D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia e Transilvania (1558-1611), Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum*, Firenze-Chicago 1970, pp. 35-36.

(9) Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio*, Processi, b. 21.

(10) A.C.V.R., *Contra L. Biscatiam, 1569;* estratto dal processo contro Ottaviano Giglioli, Barbara Roncalli e Margherita Casalini, allegato al fascicolo processuale Biscaccia, e spedito dal Sant'Uffizio di Ferrara, dove era stato celebrato, a quello di Rovigo.

(11) Johan Brenz, il famoso riformatore del Wüttemberg, aveva scritto diverse opere di carattere politico-religioso, tra le quali le « Homiliae » sugli atti degli apostoli, ricche di spunti polemici. Cfr. C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino 1970, pp. 115-118.

(12) Pietro d'Abano era stato l'iniziatore dell'averroismo padovano: si era interessato di magia e alchimia. Cfr. B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958; *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Atti del XII congresso internazionale di filosofia, IX, 1960; A. Poppi, *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Padova 1966; *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova 1970.

(13) Alcuni cenni intorno al Negri si trovano in D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, p. 75 e sgg. La figura e le vicende del Negri sono trattate più compiutamente da G. Zonta, *Francesco Negri l'eretico e la sua tragedia*

Tra i libri, alcuni fogli di una letera scritta al « R.mo de Chieti », specie di satira contro il papa e i cardinali, indirizzata forse al Carafa, che era stato vescovo di quella città (14). Aveva inoltre pronto per le stampe un libretto sul purgatorio, « approvato dal Dominio », come egli stesso affermava.

Come si vede tutti libri proibiti, che per il tribunale ecclesiastico erano prova della sua eterodossia. Egli stesso durante il processo affermava di non credere nel libero arbitrio e nel valore delle opere, che non riteneva meritorie per la salvezza eterna. « Tenevo bene », sosteneva, « che l'huomo dovesse operare per no mostrarsi ingrato figliuolo di Dio, perché, predestinato o prescritto che fosse, era tenuto così fare... », però aggiungeva di essersi ravveduto dopo aver letto i padri della chiesa e il Vecchio e il Nuovo Testamento.

Da tutte le altre testimonianze raccolte, l'ecclesiologia del Mazzarelli sembra essere, nel complesso, calvinista, e si avvicina a quella del Trissino (15), che sarà suo compagno d'esilio: in essa si intrecciano anche i motivi caratteristici degli eterodossi italiani di quel periodo, e in particolar modo di quelli veneti: dalla ben nota polemica antichiesastica, al desiderio più che mai vivo di quel liberalismo religioso derivante dalla tradizione razionalistica patavina.

A Padova, proprio negli anni in cui il Mazzarelli frequentava l'Università, fervevano le discussioni intorno alle varie teorie filosofiche, e la città veneta era uno dei maggiori centri di diffusione delle dottrine eterodosse, soprattutto per opera degli studenti italiani e stranieri. Proprio in questo ambiente il Mazzarelli, che già possedeva una buona cultura, aveva potuto arricchirla con i fermenti e le idee innovatrici di quel periodo, e con la vicinanza di persone che come lui erano pronte ad assimilare e a fare proprie quelle idee. Tra queste il famoso giureconsulto padovano Guido Panciroli, amico di Matteo Gribaldi Mofa, che aveva diffuso a Padova la dottrina del Serveto (16).

Proprio dal Panciroli il Mazzarelli si recherà nel 1570, sperando

---

« Il libero arbitrio », « Giornale storico della letteratura italiana », LXVII (1916), pp. 275-318: ex monaco dell'abbazia padovana di S. Giustina, seguace di Zwingli, si era stabilito a Chiavenna intorno al 1530, orientandosi sulla via del radicalismo razionalistico. Molto probabilmente aveva aderito anche all'anabattismo, partecipando al sinodo veneziano del 1550.

(14) Gian Pietro Carafa, papa dal 1555 al 1559 con il nome di Paolo IV, era stato, nel 1532 vescovo di Chieti. Cfr. A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova 1969, pp. 106-108. Sarebbe così giustificato il contenuto polemico della lettera, poiché, com'è noto, Paolo IV era stato uno dei più energici fautori della Controriforma.

(15) Sulla figura dell'eretico vicentino cfr. A. Olivieri, *Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino nel Cinquecento*, « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », XXI (1968), pp. 54-77.

(16) Guido Panciroli, per la sua amicizia con il Gribaldi Mofa, era stato sospettato, intorno al 1554, di aver « formulato giudizi poco ortodossi su questioni di fede » durante una lezione pubblica. Mentre il Gribaldi, piuttosto che rinnegare le sue idee, abbandovana Padova, il Panciroli, nel quale l'Inquisitore Adriano da Venezia aveva riscontrato una « luterana intention », negava ogni cosa. Cfr. Stella, *Anabattismo...*, pp. 140-141.

di partire per Torino insieme con l'amico che si recava in quella città, pare per insegnare legge. Nel 1570 infatti l'Inquisizione apriva contro di lui un nuovo processo e lo condannava a morte in contumacia, poiché egli non si era presentato a tre citazioni successive del Tribunale. Non sappiamo se il notaio avesse seguito il Panciroli: è certo però che nell'aprile del 1574 era a Ginevra, quale ministro di una comunità italiana protestante: il suo nome risulta infatti nel libro degli abitanti della città svizzera, accanto a quello di Alessandro Trissino (17).

Passiamo ora ad un breve esame del « *Dialogo della Filosofia* » (18). L'opera, abbiamo visto, fu pubblicata nel 1568, nell'intervallo cioè fra il primo e il secondo processo. Durante questo periodo il notaio aveva continuato ad esercitare a Rovigo la professione, recandosi spesso a Padova e Venezia, città quest'ultima dove poteva contare su numerose amicizie.

Il *Dialogo* era stato scritto dal Mazzarelli in latino; successivamente, per stamparlo, egli lo aveva fatto tradurre in volgare dall'amico Antonio Riccoboni (19). Due parole su questo personaggio: anch'egli membro dell'Accademia, e partecipe delle idee eterodosse degli amici, all'inizio dei processi che colpirono gli ex componenti del circolo culturale, divenne il loro principale accusatore. Soprattutto nei riguardi del notaio egli, durante il 2° processo, non aveva risparmiato accuse, rivelando i nomi delle persone che si riunivano nella sua casa, e definendo l'amico « predicator d'heresie ». Questo suo atteggiamento era certamente dovuto al fatto che l'Inquisizione lo aveva citato probabilmente per iniziare anche contro di lui un processo: il ruolo di accusatore forse glielo evitò, e il Riccoboni dopo il 1570 si recò a Padova dove intraprese una brillante carriera, che lo portò in breve a ricoprire nel 1572 la cattedra di umanistica accanto al celebre Giovanni Faseolo. La sua successiva produzione letteraria è ben nota.

Torniamo al « *Dialogo* ».

Dedicato al cardinale Luigi d'Este, di cui nell'introduzione il Mazzarelli si dichiara « devotissimo servo », il Dialogo si svolge tra due interlocutori, Cimone e Andropoli, i quali, incontrandosi un giorno, si propongono di discutere intorno alla conoscenza delle cose, poiché per mezzo di queste si giunge alla « cognition di Dio ». Cimo-

(17) Cfr. P. F. Geisendorf, *Livre des habitants Génève*, II, Génève 1963, p. 100. Domenico Mazzarelli risulta iscritto nel registro degli abitanti di Ginevra nell'aprile del 1574: « Domenico Muzzarello, de Rovigo, au pays de Venise, Le ministre de l'église italienne, tesm. por les troys ». A questo proposito il Cantù afferma che il Mazzarelli « abbandonò la patria e si recò a Ginevra, ove si fece calvinista: diventò predicatore di quella comunità... è fama che morisse nel letto assassinato da un domestico sul finire del secolo XVI ». La notizia però non è documentata: cfr. C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, III, Torino 1866, p. 160.

(18) *Dialogo di* M. Dominico Mazzarelli *Della Filosofia. Interlocutori Cimone Andropoli. Con privilegio. In Venetia Appresso Giovanni Bariletto. MDLXVIII.*

(19) Cfr. G. Mazzacurati, *La crisi della retorica umanistica nel Cinquecento.* (Antonio Riccobono), Napoli 1961.

ne è un solitario: la solitudine — egli afferma — meglio si adatta alla meditazione; Andropoli ama circondarsi di amici, con i quali è solito passeggiare per la città discutendo con doti di buon conversatore di ogni cosa. Dopo aver scelto l'argomento del dialogo, i due amici decidono di svolgerlo in 3 giornate, dedicando la prima al modo di « acquistar notizia » delle cose; la seconda alla discussione delle « scienze utili ad essa conoscenza » e la terza giornata infine « alla cognition di Dio », che « conchiude tutto il negocio ».

L'intelletto umano, continuano i due interlocutori, giunge alla conoscenza delle cose attraverso tre gradi: *infinità, moltitudine, unità,* i quali possono considerarsi in due modi: nell'essenza e natura delle cose e nell'intelligenza.

Partendo da queste premesse, il dialogo si snoda attraverso una fitta serie di dotte citazioni, con le quali piano piano la sicurezza del baldanzoso Andropoli, definito dall'autore « vano sofista », viene demolita dal tranquillo e razionale Cimone.

L'operetta rivela la profonda cultura dell'autore, che si dimostra espertissimo nella retorica, e conoscitore attento di autori latini e greci. Ci accostiamo, con il Mazzarelli, agli autori minori e minimi del '500, non ancora del tutto conosciuti, ma non per questo meno importanti. Attraverso l'analisi delle opere si viene a contatto con un mondo nuovo, che potremmo definire di pionieri della cultura del loro tempo, soprattutto se si tiene presente che le città in cui vivevano, il più delle volte piccole e provinciali, per vari motivi non sempre erano pronte ad accogliere le innovazioni e culturali e religiose che diversamente attecchivano con vigore nelle grandi città. È questo il caso del Mazzarelli, che a Rovigo, città in quel periodo in condizioni economiche disastrose e culturalmente arretrate, seppe far opera di proselitismo non solo religioso ma anche culturale. Certo non si deve trascurare il ruolo che questo personaggio ebbe nell'ambiente culturale veneto, ma più importante a mio parere è quello che egli rivestì nell'ambito dell'Accademia degli Addormentati: la storia di questo circolo culturale non è ancora del tutto nota, come non lo sono le figure dei suoi appartenenti, quale ad esempio quella di Giovanni Maria Avanzi (20), noto per la sua attività di avvocato fiscale, ma non

(20) Giovanni Maria Avanzi nacque a Rovigo il 23 agosto 1549. Iniziò gli studi di grammatica avendo per maestro Antonio Riccoboni; a Ferrara studiò teologia e filosofia. Inviato a Bologna dal padre per laurearsi in medicina, preferì invece dedicarsi alla giurisprudenza, conseguendo il dottorato a Padova. Ritornato a Rovigo, svolse l'attività di avvocato fiscale. Morì nel 1622. Fu un letterato abbastanza celebre. La sua fama di poeta è legata al *Satiro, Favola Pastorale...*, Venezia 1587. Un poemetto, *La Lucciola*, Padova 1627, fu pubblicato postumo dal figlio. Nella prefazione l'Avanzi fa cenno a due opere da lui scritte: *I primi amori di Orlando* e le *Historie Ecclesiastiche dell'Apostasia di Lutero.* Della prima non si ha notizia; la seconda è con molta probabilità un manoscritto intitolato *Haereseomastix hoc est haeresis flagellum*, conservato nell'Accademia dei Concordi di Rovigo, ms. 217, fondo Concordiano. Cfr. M. QUATTRUCCI, *Giovanni Maria Avanzi* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IV, Roma 1962, pp. 639-640; C. PONI, *Un privilegio d'agricoltura: Camillo Tarello e il Senato di Venezia*, « Rivista storica italiana », LXXXII (1970), pp. 592-610.

per quella letteraria, del tutto sconosciuta, ma particolarmente interessante.

Studiare la storia di questi circoli accademici significa studiare la storia italiana nei suoi aspetti intellettuali e religiosi; questo studio non deve però essere limitato alla ricerca dei processi e delle opinioni e convinzioni venute alla luce durante i processi stessi, ma deve fondarsi sull'analisi attenta delle opere che, anche se ad una prima lettura possono sembrare inconcludenti, tali non sono: e basterebbe a questo proposito citare gli scritti del Dionisotti, che tanto ha saputo trarre dagli autori minori del '500.

Stefania Ferlin Malavasi

Per una biografia di Luciano degli Ottoni

Delio Cantimori nelle pagine degli *Eretici Italiani del Cinquecento* su Giorgio Siculo, riportando un passo di Calvino, cita tra i seguaci del Siculo un Lucius abbas, di cui non fornisce altre notizie, se non quelle che dà Calvino stesso, cioè che era un monaco benedettino e che aveva partecipato al Concilio di Trento (1).

Il Rotondò ha identificato Lucius Abbas con Luciano degli Ottoni, mostrando come la variante Lucius-Lucianus non faccia difficoltà, perché l'Ottoni, come risulta dai diari del Concilio di Trento, veniva chiamato indifferentemente con i due nomi. Porta poi, come prova irrefutabile, una lettera indirizzata a Ercole II d'Este, in cui don Luciano raccomanda il Siculo al duca (2).

Risolto, dunque, il problema dell'identificazione, si è posto quello, non meno complesso, di delineare la figura di questo monaco, ricostruendone, come prima cosa, la biografia.

Ma ricostruire la vita di Luciano degli Ottoni, noto anche come Luciano Mantovano, è estremamente difficoltoso, perché molti documenti degli archivi benedettini sono andati perduti o distrutti in seguito ai decreti di soppressione delle congregazioni religiose emanati dai governi giacobini alla fine del XVIII secolo. Inoltre il nome di Luciano era nel Cinquecento abbastanza diffuso nell'ordine benedettino — si ricordano, ad esempio, un Luciano da Parma, professo a S. Benedetto di Mantova nel 1503 e un Luciano da Firenze, presente a S. Pietro di Perugia nel 1533 — e i monaci venivano spesso nominati nei documenti senza l'indicazione del luogo di provenienza.

Già i biografi antichi dell'Ottoni fecero confusione: l'Armellini (3), infatti, riferisce all'Ottoni una lettera di Isidoro Chiari, in cui questi, lamentando la morte di don Luciano, lo definisce « tantum virum ac magistrum suum » (4).

(1) D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento,* Firenze, 1939 pp. 60-62.

(2) A. Rotondò *Per la storia dell'eresia a Bologna nel XVI sec.*, in « Rinascimento » XIII (1962), pp. 125 seg.

(3) M. Armellini, *Bibliotecha benedectino-casinensis sive scriptorum casinensis congregationis alias S. Justinae qui ea haec usque tempora floruerunt operum ac gestarum notitiae, Asisii,* 1731-32, Tomo II, p. 78.

(4) I. Chiari, *Epistolae ad amicos,* Mutinae, 1705, p. 79.

Ma, come ha giustamente osservato Menegazzo (5), essendo la lettera in data 12 novembre 1527, questo Luciano non può essere assolutamente l'Ottoni, morto nel 1552, ma è forse da identificarsi con Luciano da Parma, maestro del Chiari nel monastero di S. Giovanni Evangelista di Parma, dove questi fece la professione nel 1517.

Nello stesso errore cade anche il Tiraboschi (6), citando il medesimo passo della lettera del Chiari.

Ma c'è un caso ancora più strano: dai documenti di S. Pietro di Perugia risulta l'esistenza di un altro Luciano da Mantova (7), che fece là la sua professione nel 1501 e morì, sempre a Perugia, nel 1555. A parte l'esistenza di questo omonimo, altre circostanze sono piuttosto singolari: per gli anni in cui non si hanno notizie sull'Ottoni, si trovano sicure presenze di Luciano da Mantova a S. Pietro, mentre per gli anni in cui l'Ottoni è rintracciabile altrove, Luciano da Mantova sparisce dai documenti di S. Pietro. Questo fin verso il 1542, negli anni seguenti, infatti, l'Ottoni è a Trento o a Pomposa, Luciano da Mantova continua ad essere a S. Pietro: quindi non ci sono dubbi che si tratti di due persone diverse.

Ma c'è dell'altro: nel libro dei morti della chiesa di S. Pietro si legge: « il primo adunque fu il padre don Luciano di Mantoa, huomo... dotto e molto vecchio, morse in dormitorio nella sua cella della scala maiore ». Dopo « huomo » ci sono parole cancellate che potrebbero essere « di molta pietà »: Francesco Maria Galassi di Bologna, monaco di S. Pietro, che nel Settecento curò l'indice del manoscritto, dice che queste parole furono cancellate da don Venanzo da Roma, priore del monastero nel 1585. Può darsi, ma è solo una supposizione, che la qualifica di dotto abbia tratto in inganno anche lui e, pensando all'Ottoni, abbia cancellato quella frase o per la condanna subita dal suo Commentario a Crisostomo, messo all'Indice dei libri proibiti, o per i legami con l'eretico Giorgio Siculo, il cui caso era stato al centro di altre indagini nel 1570, quindi appena quindici anni prima.

Per la vita dell'Ottoni sarà quindi possibile fissare solo alcuni dati sicuri e, per il resto, bisognerà ricorrere a supposizioni (8).

---

(5) E. Menegazzo, *Pomposa nella congregazione benedettina riformata di S. Giustina poi cassinese*, in « Convegno internazionale di studi storici pomposiani », I, Pomposa, 1964, p. 223.

(6) G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milano, 1824, vol. VII parte III, p. 1628.

(7) A questo Luciano da Mantova sono ginuta da un rimando di P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, vol. I, London, 1965, che, alla voce Luciano da Mantova, cita una breve composizione poetica, contenuta in una miscellanea della Biblioteca Queriniana di Brescia (f. 96 del ms B IV II). Tutte le notizie su di lui mi sono state gentilmente fornite da don Costanzo Tabarelli, archivista di S. Pietro di Perugia.

(8) Brevi biografie dell'Ottoni si vedano in M. Armellini, *Bibliotheca...* op. cit. II, p. 78 - J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, Bouillon, 1777-78, II, p. 359 - G. Tiraboschi, *Storia della letteratura...*, op. cit., p. 1628 - D'Arco, *Notizie delle Accademie, dei giornali e delle tipografie che furono in Mantova e di circa mille scrittori mantovani vissuti dal secolo XIV fino al presente (esclusi i viventi) coll'indicazione di molte loro opere tanto stampate che inedite*, ms. dell'Archi-

Luciano nacque vicino a Mantova, a Godio, l'attuale Goito (9), da Agnese e Gianfrancesco Ottoni: nulla si sa della professione del padre — dal testamento sembra di poter dedurre che vivesse delle rendite di beni mobili ed immobili — e delle condizioni della famiglia: infatti scarse e confuse sono le notizie del repertorio di famiglie mantovane del D'Arco (10), che cita vari appartenenti alla famiglia Ottoni, senza distinguere però i rami e le parentele.

Ebbe tre fratelli: due benedettini, Modesto, entrato a S. Benedetto Po' il 1° maggio 1507 e Pietro, anch'egli monaco di S. Benedetto e un terzo, Zaccaria, morto all'epoca della stesura del testamento del padre, cioè nel 1524.

Non conosciamo l'anno di nascita di Luciano, ma si può proporre come termine ante quem il 1490: egli infatti professò a S. Benedetto Po' il 5 settembre 1507 (11), ma doveva esservi entrato almeno un anno prima e doveva avere come minimo sedici anni: così infatti stabiliva una postilla apposta al capitolo XXX della Regola di S. Benedetto: « moderno tempore visum est nobis non recipere aliquem novitium, etiam ad probationem, nisi compleverit sextum decimum annum, nec tamen talis sic receptus, proponi possit in conventu nisi compleverit decimum septimum annum ».

Il monastero di S. Benedetto Po' di Mantova, detto anche di Polirone, perché situato in un'isola alla confluenza del Po' col torrente Lirone, apparteneva alla congregazione benedettina, che da pochi anni si chiamava cassinese e che prima si diceva di S. Giustina: tale congregazione, riformata nel Quattrocento da Ludovico Barbo, per incitamento di papa Eugenio IV, offriva in quegli anni un modello degno di imitazione (12). Questo monastero, poi, era uno dei meglio provvisti di scuole, maestri e libri, tanto che il Bembo lo definì « il primo e più onorato luogo ed il maggiore » della congregazione cassinese (13).

---

vio Statale di Mantova, Documenti patrii di C. D'Arco; n.ri 224-227, V, pp. 271-273 - A. Bossi, *Syllabus scriptorum monachorum ordinis S. Benedicti*, ms. M.S. II della Biblioteca Estense di Modena, p. 279, in cui sono state raccolte più di 560 vite di monaci illustri.

(9) Nel testamento del padre Gianfrancesco Ottoni del 6 ottobre 1524 a rogito del notaio Bartolomeo Ricordati (Archivio Statale di Mantova) si legge: « Iohannes Franciscus de Ottonibus, civis Mantua habitans in villa S. Laurentii, commisariatus Godii ».

(10) C. D'Arco, *Famiglie mantovane*, V, pp. 187-89, ms. dell'Archivio Statate di Mantova.

(11) Su questa data sono concordi tutte le biografie sopra citate: essa poi è confermata dalle *Matriculae monachorum*, tra cui quella della Biblioteca di Mantova (Codice E IV, XVI 625) e quella dell'Archivio della Chiesa di S. Maria in Monte di Cesena (vol. I, p. 67).

(12) Per la storia di S. Benedetto si veda R. Bellodi, *Il monastero di S. Benedetto nella storia e nell'arte*, Mantova, 1905. Sulla riforma del Barbo, che mirò a restaurare la regola benedettina nel suo significato autentico, abolendo tradizioni che rappresentavano quasi sempre una rilassatezza del primitivo spirito della congregazione, sottoponendo le diverse abbazie a un capitolo generale v. « Barbo Ludovico », voce di A. Pratesi *nel Dizionario biografico degli Italiani*, VI, Roma, 1964, pp. 244-49.

(13) P. Bembo, *Opere*. Venezia, 1729, lettere, I, libro XII, p. 86.

Quando vi entrò l'Ottoni erano presenti, o dovevano fare professione di lì a poco, alcune delle figure di maggior rilievo della congregazione, che ebbero anche un certo peso nella storia del pensiero religioso italiano del XVI sec., quali il Cortese, Giovanbattista e Teofilo Folengo, Isidoro Chiari. Luciano rimase a lungo a S. Benedetto: Menegazzo (14) ne ha rintracciato la presenza dai registri e dai verbali dei Capitoli, fino al 1523, con un'interruzione tra il 1515 e il 1519, in cui, peraltro, non si può escludere sicuramente la sua presenza, data la mancanza di documenti (15).

Qui egli compì i primi studi, che consistevano per tutti i monaci, a un primo livello, in esercitazioni di grammatica e di canto e, a livello superiore, in diritto canonico, logica e teologia.

Ma lo studio a Polirone, in quegli anni, non dovette limitarsi a queste discipline: vi fu infatti come maestro fino al 1515 Gregorio Cortese (16), nobile modenese, entrato a S. Benedetto Po' come novizio nel 1507 a ventiquattro anni, dopo aver troncato, nonostante il parere contrario e le pressioni del cardinale de' Medici, il futuro Leone X, una carriera di dignità ecclesiastiche e diplomatiche.

Il Cortese era provvisto di una solida educazione letteraria, civile e diplomatica, formata negli Studi di Bologna e Padova, in cui si era addottorato in giurisprudenza; è quindi impensabile che questa cultura non fosse partecipata agli scolari. D'altra parte nelle biblioteche di una congregazione, che accoglieva professioni di scolari degli studi, non dovevano mancare i testi della nuova scuola umanistica e filosofica: per ora l'esempio più forte è dato dalle *Elegantiae* del Valla, ritrovate tra i libri di S. Giustina da Padova. Non sono neppure da trascurare i legami con l'ambiente esterno: il Cortese, ad esempio, è in stretti rapporti con Pietro Bembo, tra i protettori della congregazione cassinese ci sono uomini come il Bessarione e il Pole, amici di molti letterati del tempo. Non sarà del tutto infondato, quindi, concludere che i monasteri benedettini, e quello di S. Benedetto Po' in particolare, erano anche centri di cultura e di letteratura.

II. - Insieme all'Ottoni facevano parte della « bella scuola » di S. Benedetto anche Dionisio Faucher, Benedetto da Mantova, Teofilo e Gianbattista Folengo: più tardi, intorno al 1523, vi troviamo anche Isidoro Chiari.

Dionisio Faucher (17) era nativo di Arles in Provenza e aveva

---

(14) E. Menegazzo, *Contributo alla biografia del Folengo*, in « Italia Medioevale e umanistica » II (1959) pp. 378-79.

(15) L'archivio di S. Benedetto Po' fu uno dei più danneggiati: pochi registri sono oggi all'Archivio di Stato di Mantova, le pergamene sono, invece, all'Archivio di Stato di Milano.

(16) Su Gregorio Cortese si vedano le brevi biografie settecentesche di G. Prandi, *Elogio storico per il cardinale Gregorio Cortese*, Pavia, 1788 e di A. Gradenico premessa a *Gregorii Cortesii monachi casinatis S.R.E. cardinalis, omnia quae huc usque colligi potuerunt, sive ab eo scripta sive ad illum spectantia*, Padova, 1772.

(17) Su Dionisi Faucher si veda G. A. Gradenico, *Memore istorico-critiche in-*

preso i voti a Polirone nel 1508: si distinse per esemplarietà di costumi e applicazione allo studio, tanto che nel 1515 gli fu affidato dai superiori il non facile compito di riformare il monastero di Lerin in Provenza e le monache di S. Onorato, compito a cui attese con successo insieme al Cortese. Scrisse anche numerose opere, tra cui un poemetto in esametri, una raccolta di sermoni e di versi sacri e, soprattutto, delle meditazioni sulle epistole di S. Paolo: tali opere testimoniano l'influenza su di lui della cultura ùmanistica e di quel « paolinismo » così diffuso nel XVI sec.

Don Benedetto da Mantova, al secolo Benedetto Fontanini, è il discusso autore, almeno secondo gli ultimi studi, del *Beneficio di Cristo;* l'Ottoni avrà modo di incontrarlo nuovamente a Pomposa, infatti, mentre vi era abate, il Fontanini fece a S. Maria una sosta di circa due anni, tra il 1544 e il 1546 (18); ma di lui avremo occasione di riparlare, perché, insieme all'Ottoni, fu coinvolto nella vicenda di Giorgio Siculo.

Di particolare interesse le figure dei due Folengo: sia Teofilo sia Gianbattista non hanno ancora una precisa collocazione nel panorama del pensiero religioso italiano del Cinquecento. In alcuni studi sono presentati come sostanzialmente ortodossi, in altri come dei cripto-protestanti, e si fa risalire a questa fede eterodossa la loro uscita dal convento, che altri attribuiscono al processo per lussuria contro il fratello Ludovico e a litigiosità interne (19).

Tra i Folengo e l'Ottoni dovettero esserci sempre rapporti di buona amicizia: fu infatti Giovanbattista a scrivere, e non senza grandi elogi, la prefazione al Commento dell'Ottoni a Crisostomo (20). Lo stesso Teofilo vi unì una breve composizione latina in distici a lode di Crisostomo. I rapporti tra l'Ottoni e i Folengo sono testimoniati anche da un'operetta poco conosciuta di Giovanbattista, i *Pomiliones* (21), pubblicata insieme al *Varium Poema et Ianus* di Teofilo « in promontorio Minervae, ardente Sirio MDXXXIII », come reca l'explicit (22).

Essa comprende composizioni di vario genere: dopo il proemio, un'interessante parafrasi del « De Profundis », in cui si invoca l'aiuto

---

torno la vita e gli scritti di Dionisio Faucher in « Nuova raccolta di opuscoli scientifici e filologici », Venezia, 1759, V, pp. 259-302.

(18) E. Menegazzo, *Pomposa nella congregazione...* op. cit., p. 236.

(19) G. Billanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio,* Napoli, 1948 e C. F. Goffis, *L'eterodossia dei fratelli Folengo,* Genova, 1950

(20) *Divi Ioannis Chrysostomi in apostoli Pauli Epistolam ad Romanos commentaria. Luciano mantuano divi Benedicti monacho interprete et in eos qui eundem Chrysostomum divinam extenuasse gratiam arbitriique libertatem supra modum extulisse suspicantur et accusant, defensore,* Brixiae, in aedibus Ludovici Britanici, 1538.

(21) *Ioannis Baptistae Chrysogoni Folengii Mantuani Anachoritae dialoghi quos Pomiliones vocat. Theophili Folengii Mantuani Anachoritae Varium poema et Ianus,* in promontorio Minervae, 1533.

(22) Questa data è molto discussa e lo stesso luogo di stampa « in promontorio Minervae » appare fittizio, perché nella penisola sorrentina non esistevano stamperie e, in base alla filigrana della carta, si può dedurre che uscissero a Venezia. Sul problema C. F. Goffis, *L'eterodossia...* op. cit., p. 50.

di Dio sulla Chiesa « ab haereticis circumventa », quindi dodici composizioni in forma dialogica, in cui l'autore compare col nome di Crisogonus o Phileremus, a cui viene dato appunto il nome di Pomiliones, poi, inframezzati ad essi, componimenti quali « Polipus », « Massa », « Tussicia » di contenuto più personale e infine due visioni « Visum Superum » e « Visum Inferum » e il commiato. Questo lo schema dell'opera; tra i Pomiliones veri e propri hanno particolare interesse il gruppo dal IV al VII che, sotto il titolo « unam esse ad beatitudinem viam », addita nella carità e nel Vangelo le vie per il cielo, e il gruppo dall'VIII al X, strettamente collegato al precedente, che ammonisce di stare in guardia da coloro che predicano « nuove religioni » (23), che si allontanano dalla purezza evangelica. Mi sembra che in tutta l'opera ci sia, più che l'esposizione di una dottrina precisa, uno stato d'animo di attesa e di anelito a una vera religiosità, improntata allo spirito evangelico, di cui come simbolo è vista la regola benedettina.

Il Pomilio I « De lege animi et membrorum » è dedicato « ad Lucianum monachum amicum », a cui il Folengo si rivolge con la espressione « Luciane doctissime »: non ci sono dubbi che si tratta di Luciano degli Ottoni, mentre mi sembra meno probabile che lo stesso Ottoni compaia nel dialogo col nome di Euthymius, come sostiene il Goffis (24), perché nulla lo prova.

Questo componimento è un lungo dialogo tra Phileremus, Euthymius e Isidorus (molto probabilmente Isidoro Chiari), dall'andamento retorico e dalla cornice bucolica, in cui è affrontato il tema dei vizi e dei meriti umani, che è di particolare interesse nell'opera dell'Ottoni. Giovanbattista sostiene che l'uomo non può con le sole sue forze o, tanto meno, per i suoi meriti, acquistare la beatitudine, che è un dono gratuito di Dio (25); infatti la natura umana, buona e santa all'origine, si è corrotta. Nonostante questa visione pessimistica, che nel Pomilio XII, lo porta ad esclamare: « Quid, quaeso, Luciane, nostra condicione miserius? Quid nostro arbitrio infirmius et corruptius? », siamo lontani da un totale asservimento della volontà: egli riconosce nell'uomo l'esistenza delle leggi del bene e del male, di cui esso fa una scelta e « ea enim quam tum cum aetas iam est ad deliberandum idonea, tibi elegeris, tecum senescit et tuas post mortem comitatur actiones ».

Il Pomilio XII ha come interlocutore Luciano degli Ottoni: è un dialogo tra i due vecchi amici, in cui il Folengo confida la sua gioia di tornare in convento (è infatti scritto durante il viaggio di ritorno da Rimini — Arimini pridie Id. Maii — nel 1533 o nel 1534 (26)), ma

---

(23) Qui nel senso di regole religiose.

(24) C. F. Goffis, *L'eterodossia...* op. cit., p. 50.

(25) « mortalium neminem natura vel ex naturae viribus ad consequendam beatitudinem, quam deus ipse summe iustus ex se nec ullo nostro enitente merito largitur... » (Pomilio I B III).

(26) La data è discussa: il Goffis mette in relazione questo Pomilio con una lettera del 9 maggio 1534, con cui il Presidente della Congregazione Cassinese comunica-

anche i suoi timori di vedere risorgere le difficoltà e le inimicizie di un tempo.

Dello stesso tono è il Pomilio XI, che ha come interlocutore Funtanus, identificato dal Goffis, senza però citare fonti, con un giovane che il Folengo conobbe a Lavagna in casa di Leonzio Orientino (27). Menegazzo (28), invece, suggerisce la possibile identificazione di Funtanus con Benedetto Fontanini, l'autore del *Beneficio di Cristo:* identificazione molto suggestiva, che mostrerebbe il Folengo in rapporto con tutti i confratelli su posizioni più apertamente riformatrici.

Tale componimento doveva avere, precedentemente, tra i personaggi, anche Luciano; il suo nome vi compare, infatti, per due volte abbreviato e una per esteso.

III. - Ritornando all'Ottoni, dopo il 1523 ne perdiamo completamente le tracce (29), ed è in genere molto difficile seguire gli spostamenti di questi monaci, perché venivano spesso trasferiti da un monastero all'altro per mantenere la coesione tra le varie abbazie che costituivano, dopo la riforma del Barbo, quasi un corpo unico.

Nel 1525 troviamo l'Ottoni a fianco dello Squarcialupi, come notaio per le sue operazioni di riformatore; questo infatti era il principale esponente di una tendenza eccentrica, tendente a sottrarre la congregazione dal monopolio veneto di S. Giustina e che si opponeva a quella conservatrice di Giovanni Cornaro, abate di Venezia (30).

Dalla dedica del Commentario a Crisostomo veniamo a conoscenza di un soggiorno presso il Ticino, durante il quale aveva potuto godere della compagnia (tu integram hyemem me ipsum hospitio et mensa tua dignatus es) e dei favori (tu coenobiorum hinc mihi creditorum non modo patronum semper verumetiam procuratorem saepe cum verbis prae te tulisti, cum factis ostendisti) di Giovanbattista Speciano, capitano di giustizia a Milano: a questo l'Ottoni dedicherà la sua opera, essendo stato incoraggiato a intraprenderla — come egli stesso dichiara nella dedica — proprio da lui (31).

A proposito di questo periodo si parla di « periculosissimis bellorum temporibus »: sono, forse, gli anni della lotta tra Carlo V e la Francia, svoltasi prevalentemente in Italia tra il 1525 (battaglia di Pavia) e il 1529 (pace di Cambrai) e che ebbe come teatro proprio la Lombardia, rimasta in mano francese, dopo la pace di Noyon.

Si può supporre, sulla base di una notizia del D'Arco, che lo dice lettore pubblico di teologia a Brescia, che soggiornasse per qualche tempo nel monastero di S. Eufemia di Brescia. Tale notizia po-

---

va al duca Federigo Gonzaga la riammissione in convento dei Folengo e attribuisce lo scritto a quella data, il Billanovich, invece, anticipa al maggio 1533 il ritorno in convento e quindi anche questo componimento.

(27) C. F. Goffis, *L'eterodossia...*, op. cit., p. 46, nota 4.

(28) E. Menegazzo, *Contributo...*, op. cit., p. 379, nota 3.

(29) Negative sono state le ricerche compiute, dietro mia richiesta, negli archivi di S. Giustina, a Padova, di Montecassino, di S. Giorgio Maggiore di Venezia, di S. Maria di Cesena, di S. Pietro di Perugia.

(30) E. Menegazzo, *Contributo...* op. cit., pp. 392-398.

(31) L. Degli Ottoni, op. cit., dedica.

trebbe trovare conferma nel fatto che, proprio in questa città, nel 1538 fu stampata presso lo stampatore Ldovico Britannico, la sua opera dal titolo *Divi Ioannis Chrysostomi in apostoli Pauli epistolam ad Romanos commentaria. Luciano Mantuano divi Benedicti monacho interprete et in eos qui eundem Chrysostomum divinam extenuasse gratiam arbitriique libertatem supra modum extulisse suspicantur et accusant, defensore* (32).

Tale opera, per lungo tempo ritenuta completamente perduta (33), è una traduzione delle trentadue omelie e delle esortazioni morali che concludono ognuna di esse, di S. Giovanni Crisostomo sull'epistola ai Romani di S. Paolo, condotta sulla base dell'edizione gibertina delle opere di Crisostomo, uscita a Verona nel 1529 dalle stamperie dei fratelli da Sabbio.

Alla traduzione sono poi aggiunte alcune annotazioni, « tum ut nostrorum temporum difficultates ac dubia subnotarem et pro virili dissolverem, tum ut sicubi mihi sensus aliquis interluceret notatu dignus, perinde alios commonerem » (34): queste annotazioni permettono di ricostruire il pensiero dell'Ottoni, chiaramente indirizzato in senso antiscolastico e antiluterano. Egli, infatti, polemizza con i sostenitori della predestinazione e, in particolare, con Lutero, accentuando il valore della cooperazione dell'uomo nel processo di salvazione individuale. In tale modo compie quella rivalutazione della dignità e della libertà dell'uomo che, affermata dall'umanesimo, veniva negata nell'ambito della dottrina della predestinazione. Oltre a ciò, altri aspetti lo avvicinano al movimento umanistico, come la cura filologica per la ricostruzione del testo e i motivi neoplatonici, tra cui soprattutto la ripresa della teologia negativa, desunta dagli scritti di Dionigi l'Aeropagita e opposta, polemicamente, alla teologia scolastica. Tra i numerosi temi che emergono dallo studio dell'opera, riveste particolare importanza quello della libertà dell'arbitrio, perché permette l'inserimento anche dell'Ottoni in un filone pelagiano, o meglio semi-pelagiano, che ha avuto nel Cinquecento rappresentanti

(32) La copia di cui mi sono servita è quella della Biblioteca Vaticana di Roma (R.G. SS. Padri II 38). Ne esistono altre due copie: una presso la Biblioteca Casanatense di Roma (B. V 46), ritrovata come la precedente dal Prof. C. Ginzburg e una alla Bibliothèque Mazarine di Parigi (fol. 1070). Una ricerca da me compiuto, attraverso il Centro Bibliografico, nelle maggiori biblioteche d'Italia, non ha portato al ritrovamento di nessun'altra copia.

(33) R. Simon, *Bibliothèque critique ou recueil de diverses pièces critiques*, Paris, 1708, I, p. 351 « Il y a pour le moins vingt ans que je cherche partout le livre dont vous me parlez. Il ne m'a pas été possible de le deterrer. Nos plus sçavans bibliothèquères de Paris n'en connoissent pas même le nom ». A. M. Querini, *Epistolae....* Venetiis, 1756 - Ep. XXIX a don Cipriano Benaglia del 1744, p. 199 « frustra me de ipso in bibliothecarum huius urbis (cioè Brescia) forulis nanciscendo laborasse ». H. O. Evennett, *Three benedectine abbots at the Council of Trent.* in « Studia Monastica » I (1959), p. 346 cita l'opera e conclude « no copy appears to survive » e oltre « it's a pity that we have none of his writings ».

(34) L. Degli Ottoni, *op. cit.* dedica.

come il Sadoleto, Battista da Crema ed altri proprio all'interno dell'ordine benedettino (35).

Procedendo nella ricostruzione della vita dell'Ottoni, per gli anni dal 1538 al 1543 non si sa nulla: solo due notizie sicure, quella di un soggiorno a Roma (36) e quella di un breve viaggio a Cremona per la morte dello Speciano nel 1541 (37).

Tra il 1545 e il 1548, invece, come ha dimostrato Menegazzo (38), sulla base di una scrupolosa documentazione, l'Ottoni fu abate di Pomposa, o meglio di S. Benedetto di Ferrara, perché Pomposa era già stata abbandonata a causa della malaria e i monaci avevano dovuto spostare altrove la loro sede. Questa permanenza dell'Ottoni a Pomposa non fu però continua: a parte un breve viaggio a S. Benedetto di Polirone per la tonsura di alcuni novizi, in quegli anni egli fu chiamato insieme ai due confratelli Isidoro Chiari e Crisostomo Calvini a partecipare al Concilio di Trento (39).

IV. - Nel 1544 con la bolla « Laetare Hierusalem » Paolo III convocava a Trento il Concilio e, oltre ai vescovi, invitava anche « dilectos filios abbates » e « alios quoscumque iure aut privilegio in conciliis generalibus residendi et sententias in eis dicendi permissa potestas est ». Rispondendo a questo invito del papa, nel giugno del 1545 a S. Benedetto di Mantova si riunì il Capitolo generale della Congregazione Cassinese per eleggere tre abati che, come rappresentanti di tutta la congregazione, partecipassero al Concilio. La scelta cadde appunto su Luciano degli Ottoni, Isidoro Chiari e Crisostomo Calvini. I tre abati arrivarono a Trento il 18 giugno e parteciparono insieme alla Messa solenne nel duomo di S. Pietro il 29 dello stesso mese (40). Ancor prima dell'apertura generale del Concilio, Luciano

---

(35) Rimando l'analisi di quest'opera ad altro mio articolo di prossima pubblicazione.

(36) G. Cortese, *Omnia...*, op. cit., II p. 185: in una lettera, databile intorno al 1538 il Cortese così scrive a Luciano: « accedit praeterea huic meo desiderio adversae valetudinis molestia, qua potissimum factum est ut tecum mihi Romae esse non liceat ».

(37) F. Arisio, *Cremona literata seu in cremonenses doctrinis et literariis dignitatibus eminentiores chronologicae adnotationes*, Parmae, 1706, p. 166, alla data 1541: « 3 M. Paulus Tartesius Cremon in oratione funebri Cremonae habita et ibi typis demandata anno 1558 pro J. Baptista Speciano inter alia scribit: testis Bernardus Felicianus civis noster, testis Lucianus Monachus Cassinas, quorum alter nonnulos libros latinitate donatos, alter Chrysostomi commentaria in Epistolam Pauli... Speciano dicavit ».

(38) E. Menegazzo, *Pomposa...*, op. cit. p. 236 e pp. 241-242

(39) Sulla partecipazione dell'Ottoni al Concilio e sui suoi interventi v. H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, II, III, Brescia, 1949 seg. H. O. Evennett, *Three benedictine abbots...*, op. cit. pp. 343, *Concilium Tridentinum*, Freiburg, 1901 seg. vol. I, V, VI, X. Di scarso interesse E. Lucchesi, *I benedettini* in *Il Contributo degli ordini religiosi al Concilio di Trento*, Firenze, 1946, pp. 291-360, questi non cita neppure l'Ottoni tra i partecipanti. Di notevole importanza le otto lettere (sette da Trento, una da Bologna) inviate dall'Ottoni al duca di Ferrara, Ercole II d'Este, segnalate da F. Valenti, *Il carteggio di padre Girolamo Papino, informatore dal Concilio di Trento, durante il periodo bolognese*, « Archivio Storico Italiano », CXXIV (1966), pp. 303-417 e parzialmente pubblicate in *Concilium Tridentinum*, op. cit.

(40) L'Ottoni alloggiava presso Bonaventura Calepini in Borgonuovo, v. *Concilium Tridentinum*, I, p. 206.

fece parlare di sé: infatti, nel luglio, il Massarelli consegnò al cardinale Cervini, di cui era segretario, un dialogo dello stesso Ottoni sul libero arbitrio, manoscritto (41). Probabilmente esso non fu mai stampato; questo è l'unico luogo in cui appare citato, altrove viene ricordato solo il Commentario a Crisostomo. Si può supporre che gli fosse negato il diritto di stampa, dato che il Massarelli lo definisce « ineptissimum » e dice di averne parlato al Cervini « circa heresiam ». Il Cervini stesso, poi, nel settembre scrisse una lettera, purtroppo perduta, al Presidente della Congregazione Cassinese, Don Basilio su questo dialogo (41).

È un peccato che non possediamo quest'altra opera, che potrebbe gettare un'ulteriore luce sulla figura dell'Ottoni: essa, forse, rappresentava un chiarimento o anche una revisione della sua precedente posizione, quale emerge dal Commentario a Crisostomo, scritta, come probabilmente fu (42), in un momento in cui si era usciti dalla indeterminatezza di posizioni, propria di quella fase di trapasso che giunge fino al 1541-42 circa; dopo quella data, per diversi fattori (non ultimi i colloqui di Ratisbona) le posizioni cominciavano a chiarirsi e, anche se non si era di fronte a formulazioni definite, come dopo il Concilio di Trento, era più difficile equivocare su una scelta o su un'altra.

Non è l'unica volta che il Massarelli parla di errori circa opere di Luciano: nel gennaio del 1546, infatti, anche il Commentario a Crisostomo fu esaminato dalla commissione del Concilio che, guidata da Domingo de Soto, teologo domenicano dell'Università di Salamanca e confessore di Carlo V, aveva il compito di esaminare tutte le opere di contenuto religioso.

Nell'opera dell'Ottoni furono rilevati tre errori, ma non sappiamo come l'autore difese e chiarì il suo scritto; nei diari del Massarelli si accenna solo che il Sirleto, intimo amico del Cervini, qualche tempo dopo avrebbe parlato di un fra Luciano, che aveva sostenuto che tutti i Padri greci pensavano che l'uomo si salva solo con le opere, dicendo che aveva ritrattato queste sue affermazioni (43).

A partire dal 4 gennaio 1546 i tre abati presero regolarmente parte alle sedute del Concilio: il loro posto era tra i procuratori dei vescovi assenti, che sedevano al di sopra di loro e i generali degli ordini; essi avevano a disposizione un solo voto, quali rappresentanti di una congregazione, ma decisivo e non consultivo.

L'inizio del Concilio non fu facile, anche per le diffidenze che dividevano i partecipanti: i primi di gennaio del 1546, quando si dibattevano ancora le questioni preliminari, Madruzzo, vescovo di Trento, comunicò ai legati pontifici di ritenere che fossero presenti dei vescovi animati da spirito luterano: infatti, qualche giorno prima, si era presentato da lui un vescovo, accompagnato da alcuni abati, pre-

(41) *Concilium Tridentinum*, I, p. 215, 224, 226, 229, 267.

(42) Essendo ancora manoscritto, suppongo che questo dialogo sia stato composto in quel periodo, cioè intorno al 1545.

(43) *Concilium Tridentinum* I, p. 380.

gandolo di recapitare una lettera a Melantone, in cui lo si invitava a Trento.

L'appellativo di « luterano » era allora dato con molta larghezza, come osserva anche lo Jedin; in realtà, in questo caso, non si vuole indicare dei sostenitori di dottrine dogmatiche luterane, ma un gruppo di opposizione, fautore di un dialogo con i protestanti e che vedeva in Melantone l'interlocutore più indicato (44).

Possiamo supporre, con buona ragione, che tra i visitatori di Madruzzo ci fosse anche l'Ottoni: questi, infatti, se nel 1538, cioè in un periodo di grande circolazione di idee, è molto lontano dalle posizioni protestanti, come dimostra la lettura della sua opera, in cui la polemica con Lutero è esplicita, quando al Concilio si profila un irrigidimento da parte cattolica è favorevole a cercare un accordo con i protestanti per la riunificazione della Chiesa cristiana. Questo atteggiamento dell'Ottoni è condiviso da Isidoro Chiari (45) e dai maggiori rappresentanti della Riforma cattolica come il Sadoleto, il Morone e il Pole: a prova di questa tendenza è interessante ricordare l'esortazione che fa il Pole ai colleghi, prima di cominciare il dibattito sulla giustificazione, di leggere i libri luterani, senza prevenzione e senza chiudersi nella teologia controversistica, mirando solo a confutare in tutto e per tutto l'avversario (46).

Questa corrente di conciliazione fu molto contrastata, di fatto essa non esercitò una grande influenza sulla formazione dei decreti e uscì, indubbiamente, sconfitta dal Concilio, ma rispecchiava le aspettative di ambienti sia laici sia religiosi.

Una conferma di questo atteggiamento dell'Ottoni a Trento viene anche dai suoi interventi, orientati fuori dall'autorità scolastica, definita in formule e schemi, quindi poco flessibile e caratterizzati dal ricorso alle dirette fonti bibliche e patristiche che, mostrando una varietà di posizioni pur nell'ambito dell'ortodossia, fornivano una base più aperta alla discussione.

Quanto agli interventi degli abati, non è sempre possibile riconoscere quale dei tre parlasse, infatti, molto spesso, gli Atti del Concilio citano genericamente « abbates » o « abbatibus placet ».

Si può pensare, con l'Evennett, che l'Ottoni, essendo il più vecchio dei tre e il capo, parlasse sempre quando era presente, ma per il fatto che gli abati parlavano non a titolo personale, ma come rappresentanti di tutta la loro congregazione, non è possibile da questi interventi identificare caratteristiche individuali.

Gli interventi più interessanti dell'Ottoni sono quelli del dibattito sul decreto della giustificazione (47): alcuni riguardano questio-

---

(44) H. Jedin, *Storia del Concilio* op cit. II, pp. 38-39.

45) Il Chiari scrisse una *Adhortatio ad concordiam* rivolta a coloro che avevano abbandonato la chiesa, animata di spirito di apertura e di velata approvazione della condotta di Melantone.

(46) *Concilium...* op. cit. V, p. 257 - H. Jedin, *Storia...* op. cit. II, pp. 200-201.

(47) Per gli interventi di Luciano sul decreto della giustificazione v. *Concilium...* op. cit. V, pp. 473-75, 477-78, 659-60.

ni di stile o di appropriatezza di linguaggio, altri interessano questioni più propriamente dogmatiche e, in particolare, il concetto di fede.

Egli, ponendosi contro gli scolastici, ritiene sapere e fede inconciliabili: « fides est argomentum non apparentium ac de his quae nescimus, scientia vero de his quae vel sensu vel ratione cognoscimus. Si ergo quae credimus nescimus et quae scimus non credimus, quaerere an quae scimus credamus vel an quae credimus nesciamus, idem est ac si quaeramus num id quod scimus nesciamus et id quod credimus non credamus... Nam profecto numquam dicimus (modo proprie loqui velimus) nos credere equum esse quadrupedem, immo si me quispiam interrogaret an illud crederem, non credo (dicerem) sed certe scio equum esse quadrupedem. Sic numquam dicimus nos scire Christi corpus esse sub Sacramentum, sed illud nos credere... Certum est enim fidem stare non posse cum certitudine scientiae. Quare nec scientia cum certitudine fidei. Separanda est igitur fides a scientia et cum de altero quaritur alterum non est immiscendum ». Sostiene, poi, riprendendo un'argomentazione che si trova anche nel Commentario a Crisostomo, che ogni peccato è un peccato contro la fede e che, come tutte le buone opere derivano dalla fede, così tutte quelle cattive hanno origine dalla mancanza di essa; la fede infatti non può stare col peccato.

In un altro intervento sulla certezza dello stato di grazia l'Ottoni esclude che si possa parlare di certezza di fede, ma ognuno di noi deve credere che per mezzo del battesimo e della fede sarà salvato e, quanto più crede, tanto più è giustificato e riceve la grazia di Dio. Solo una speciale rivelazione, però, può permettere di sapere con certezza di essere giustificati, « nam si scientiam hanc haberemus, fides cessaret et iam fides non esset sed scientia ».

Questi interventi di Luciano degli Ottoni destarono vivaci reazioni tra i Padri: a proposito di ciò il Massarelli brevemente annota: « ab omnibus patribus uno ore acclamantibus est reprobatum ». Egli fu accusato di aver addotto nei suoi discorsi « argumenta Lutheranorum » e il giorno seguente ritrattò, spiegando che non aveva inteso parlare di qualsiasi fede, ma solo della fede formata, cioè congiunta alla carità e concluse « rogans synodum ut eum aeque ac filium habeat, cuius iudicio omnia submittit et veniam petit si erravit. Tunc a cardinale de Monte dictum est nomine totius synodi, quod ei synodus ignoscit et omnia per eum dicta boni consulit et eum ut filium recipit ».

Questa sottomissione dell'Ottoni mi sembra debba essere vista come una ulteriore prova della sua delusione per i lavori del Concilio, che emerge anche dalle lettere da lui inviate al duca Ercole II d'Este. A questi egli comunica il compimento del decreto sulla giustificazione con queste parole: « tandem si è pubblicato il decreto de iustificatione, fatto tutto nel modo che hanno voluto i dottori scolastici ».

Promulgato il decreto sulla giustificazione e, contemporaneamente, quello sulla residenza dei vescovi, per il quale Luciano era molto

scettico, tanto da dire: « quanto a la reformatione tanto crederò quanto vederò non ordinar, ma mettere in effetto » (48), i lavori del Concilio continuarono con la discussione sui sacramenti. A proposito di ciò l'Ottoni il 4 marzo 1547 scrive in tono polemico a Ercole II: « De li dogmati si è fatto un altro decreto de sacramentis in genere e de baptismo et confirmatione, dove hanno seguitado in tutto il Concilio Fiorentino, cioè quella bolla di Eugenio IV et hanno dannato tutti li detti et opinioni et sententie contrarie a quello concilio e così faranno per l'avvenire, trattando de li altri argumenti, cioè che imitaranno in tutto quel concilio, facendo canoni senza numero contra quelli che li dicono contra e dannando le loro conclusioni, senza confutare né pure nominare le soe ragioni e questo si vede apertamente, perché niuno vole o non ardisse di addurre né recitare le ragioni degli adversarii, ma tutti attendono ad aprovar quello che fi proposto da esser dannato e così io vedo la fine del concilio, quanto a li dogmati, non intervenendo altrò impedimento ».

Queste ultime parole dell'Ottoni furono confermate dallo svolgimento dei fatti: di lì a poco il Concilio fu trasferito a Bologna e don Luciano si trasferì anch'egli a Bologna insieme a Crisostomo Calvini, mentre Isidoro Chiari, eletto vescovo di Foligno, attendeva al riordinamento della diocesi. Luciano è nominato tra i presenti solo dall'ottobre e fino al febbraio del 1548: nei diari del Concilio sono ricordati alcuni suoi interventi sui sacramenti e in particolare sul matrimonio clandestino, che, a suo parere, è privo di valore (49).

V. - Agli anni del Concilio risalgono i rapporti dell'Ottoni con alcuni dei personaggi più rappresentativi del movimento di riforma cattolica: il cardinale Reginaldo Pole, che incontrò sicuramente a Trento, ma che forse aveva già conosciuto prima durante la sua permanenza a Mantova o a Brescia (50): il Contarini, il Giberti, da cui ricevette una copia del testo di Crisostomo nell'edizione veronese dei fratelli da Sabbio del 1529. Purtroppo dei rapporti tra i due non sappiamo nulla, data la totale scomparsa dell'epistolario gibertino.

Tra gli amici dell'Ottoni sono da ricordare anche il cardinale Cortese, che abbiamo già trovato come suo maestro a Polirone e con cui anche negli anni seguenti continuò un rapporto epistolare, improntato a grande stima (51) e il Sadoleto, per il quale l'Ottoni ha nella

---

(48) Da una delle lettere dell'Ottoni a Ercole II d'Este da Trento.

(49) *Concilium*... VI, p. 506, pp. 653-654.

(50) A. M. Quirini, *Epistolae*... op. cit., p. 198: in una lettera al presidente della congregazione cassinese, don Cipriano Benaglia, cita alcuni monaci, tra cui l'Ottoni « quibus omnibus Poli consuetudinis fruendae aditum praebuisse Benacensem secessum aut certo scimus aut valde verosimiliter coniicimus ex ipsorum seu patrio solo seu domicilio prope coenobium Maguzani in diocesi brixiana situm nec valde remotum a coenobio S. Benedicti Mantuae, cuius iuris est. Ad illum Polus post comitia, quibus Iulius III in Romanum pontificem electus fuit, bone cum eiusdem pontificis venia, excesserat pietate et studiis unice vacaturus ».

(51) G. Cortese, *Omnia*... op. cit., p. 194: da una lettera del 1538 all'Ottoni « Litterae tuae quae omnem animi mei aegritudinem mitigare consueverunt ». Sem-

sua opera parole di grande rispetto e considerazione, definendolo « vir doctrina et moribus aeque praeclarus ». Il Sadoleto, a sua volta, in una lettera del 1545 a Isidoro Chiari così scrive: « Lucianum, sodalem et conturbenalem tuum, vidi Ferrariae, sumque cum eo bis collocutus et quantum illo brevi tempore iudicare potui, eius excellens ingenium singularemque doctrinam summopere probavi » (52).

In un'altra lettera, sempre al Chiari, oltre a rilevare un'identità di vedute con l'Ottoni sul problema della predestinazione, sottopone al giudizio di lui e dei confratelli Isidoro e Crisostomo Calvini il suo scritto sul peccato originale (53): nella stessa lettera allude anche a una corrispondenza con l'Ottoni, di cui però non ho trovato traccia.

VI. - Gli ultimi anni della vita dell'Ottoni furono piuttosto tormentati per la condanna della sua opera a Trento, messa poi all'Indice dei libri proibiti (54), ma soprattutto per la vicenda di Giorgio Siculo (55).

Era questi un frate benedettino della congregazione cassinese, quindi confratello dell'Ottoni, vissuto in Sicilia nel monastero catanese di S. Nicolò dell'Arena, dove per la prima volta incontrò Benedetto Fontanini, autore del *Beneficio di Cristo,* poi a Bologna, dove venne a predicare e trovò numerosi seguaci tra gli studenti del Collegio di Spagna e a Ferrara, dove nel maggio del 1551 fu impiccato, secondo alcuni come eretico impenitente, secondo altri senza processo.

Le fonti concordano nel presentare il Siculo come molto ignorante; lo stesso Ottoni lo presenta così ad Ercole II d'Este: « è troppo vero che lui è stato ed è ignorante delle lettere umane » e analogamente in un'altra lettera a Ercole Gonzaga « questo so ben certo dir a V. E. che esso fu sempre ed è ignorantissimo di lettere humane e che la scienza soa non è umana... » (55). Egli sosteneva però di aver

---

pre da una lettera all'Ottoni, p. 186 « facultatis tantum in te esse certe scio, quantum vir ingeniosissimus, assidua lectione authorum eloquentissimorum, adde etiam longo usu scribendique exercitatione consequi potuerit ».

(52) J. Sadoleto. *Opera quae extant omnia.* Veronae, 1738 II p. 130.

(53) J. Sadoleto, Op. cit. II p. 131 « de predestinatione quid statuam et quam cum Luciano mea mens consentiat ex hoc meo quoque libro poteris habere compertum » e « ...quod iam non meum sed aliorum erit iudicium et in primis tuum, Isidore carissime, comitumque tuorum una Luciani et Chrysostomi, quos ego scio non certandi studio sed animo cognoscendi amice et ingenue mea scripta lecturos ».

(54) F. H. Reusch, *Die Indices*, Tubingen, 1886. L'opera dell'Ottoni appare per la prima volta nell'Indice di Paolo IV del 1559, poi in quello di Pio IV del 1564 e ancora in « Index et catalogus librorum prohibitorum, mandato Ill. ac Rev. D.D. Gasparis a Quiroga, Cardinalis Archiepiscopi Toletani ac in regnis Hispaniarum Generalis Inquisitoris denuo editus » del 1588 e nell'Indice di Sisto V del 1590.

(55) Il primo a delineare la figura di questo interessante personaggio è stato D. Cantimori, *Eretici...*, pp. cit., pp. 57-70, recentemente poi è stata studiata alla luce di nuovi documenti da A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia...* op. cit., pp. 125-143 e Idem, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento: la pratica nicodemitica* in « Rivista storica italiana » LXXIX (1967), pp. 1014-1015 e da C. Ginzburg, *Due note sul profetismo cinquecentesco* in « Rivista storica italiana » LXXVIII (1966), pp. 184-207 e Idem, *Il Nicodemismo*, Torino, 1970 pp. 170-76 e passim. Una nuova e ricca documentazione sui rapporti tra il Siculo e l'Ottoni (due lettere dell'Ottoni e una dei monaci di S. Benedetto a Ercole Gonzaga e due del duca al cardinale d'Aquino e al Pole, protettore della congregazione cassinese, trovate all'Archivio Statale di

avuto una visione di Cristo, che gli avrebbe comunicato la vera interpretazione delle Scritture: tale visione egli aveva esposto nel « libro maggiore », inviato all'Ottoni a Trento, perché fosse rivelata ai padri del Concilio (56).

I rapporti tra il Siculo e l'Ottoni sono testimoniati da varie fonti: nel 1552 nel *De aeterna Dei praedestinatione* Calvino parla del Siculo e della sua dottrina e conclude: « nam quum Benedectinus esset monachus diu in gurgustio suo latuit, donec Lucius abbas, unus ex patribus Tridentinis falsa ipsum commendatione in sublime extulit, sperans se quoque in eius humeris in coelos usque evolaturum » (57).

Niente di più apprendiamo da Francesco Pucci, che probabilmente ha come fonte Calvino (58), né da Bartolomeo Camerari (59).

Come abbiamo visto, il Lucius abbas di cui si parla è l'Ottoni: la prova portata dal Rotondò è una lettera inviata dall'Ottoni a Ercole II d'Este il 23 novembre 1550, quando ormai il Siculo era stato imprigionato, in cui raccomanda don Giorgio al duca in questi termini: « A me pare una gran cosa che uno del tutto illetterato (come del certo fu sempre), dica quelle cose che egli dice et abbia la Scrittura Santa tanto aperta et insiema cum questo ancora al presente non intende latino for de la bibia, se non è più ch'a facile e breve, come si può provare per esperientia; per questo dunque io li ho dato e dago fede... » (60).

A questa testimonianza altre se ne aggiungono: il 6 dicembre dello stesso anno l'Ottoni invia un'altra lettera, questa volta indirizzata a Ercole Gonzaga, in cui parla della persecuzione contro il Fontanini, trovato in possesso di un libro del Siculo e allude anche a sé e a una sua traduzione in latino del *Trattato de iustificatione* di don Giorgio, « el quale è quasi tutto contro i Lutherani » (61).

Qualche anno dopo, quando l'Ottoni era ormai morto, l'umanista ferrarese Nascimbene Nascimbeni, più volte inquisito per la vicenda del Siculo, confesserà di aver ospitato l'eretico a Ferrara, « pregato da un don Luciano Mantoano, abbate benedettino » e nei memoriali consegnati al Tribunale del S. Uffizio di Venezia nel 1570,

---

Mantova) apparirà in appendice a un saggio di C. Ginzburg-A. Prosperi, *Le due redazioni del Beneficio di Cristo*, in corso di stampa nel primo volume di una miscellanea dal titolo « *Studi e ricerche di storia ereticale del Cinquecento* ». Ho potuto leggere questo saggio in dattiloscritto per la cortesia degli autori, che ringrazio anche per la premura con cui hanno seguito i miei studi.

(56) « Avanti quel libro trovato credo che sia una lettera di don Georgio secundo che mandava il detto libro a me a Trento, sotto la fede che io li havea dato di no 'l mostrare e di restituirlo. Ma il libro è intitulato a tutto il concilio »: da una lettera sopra citata.

(57) G. Calvino, *De aeterna Dei predestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit*, in *Corpus Reformatorum*, vol. XXXVI, *J. Calvini opera quae supersunt omnia* VIII, Brunsvigae, 1870, p. 256.

(58) F. Pucci, *De aeterna Dei predestinatione*, ms. A 3 della Biblioteca di Dresda, cap. 30, ff. 140r e v.

(59) B.Camerani, *De praedestinatione libri tres*. Parigi, 1556, pp. 285-90.

(60) A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia...*, dalla lettera pubblicata in appendice.

(61) Da una delle lettere inedite ritrovate dal Ginzburg e dal Prosperi.

cita l'Ottoni tra i seguaci delle dottrine del Siculo con queste parole: « Ho conosciuto costui complice di Giorgio, perché havea libri di quello, i quali traslatò di volgare in latino: de iustificatione et il libro grande. Approbò la visione di quello per buona, magnificava la dottrina et la persuase anche a me, parlando seco alcune volte in vita di Giorgio » (62).

I problemi che pongono questi rapporti sono molteplici, senz'altro il più complesso è quello delle coincidenze sul piano dottrinale (per questo rimando a un prossimo saggio), mi limito qui ad individuare quelli sul piano della cronaca esteriore.

Dopo essere stato abate di Pomposa, l'Ottoni fu trasferito a S. Benedetto Po', grazie probabilmente alle pressioni di Ercole Gonzaga, ma nel 1550 ne fu allontanato in tutta fretta, come don Luciano stesso racconta al duca suo protettore, a causa di « false calunnie dategli »: « Loro stanno pur in quello che io sapea di quelli libri et altri desordini et che tolerava il tutto, come è di mangiar carne senza licentia o altre cose peggiori e che lassava fare ognuno a suo modo. Ma Dio mi è testimonio che non seppi mai di quelli libri, né altri desordini non tolerandi; e se Vostra illustrissima Signoria cercarà bene, trovarà che più presto era troppo severo che troppo largo et ho levato tanti desordini, quanti havesse potuto levare un altro prelato ».

Il Gonzaga, colpito indirettamente nella persona del suo protetto, informò della questione il vescovo d'Aquino, Galeazzo Florimonte e il Pole, protettore della congregazione, invitandoli a sentire le ragioni di don Luciano. Non sappiamo come la questione andò a finire; gli unici dati sicuri che abbiamo sono che da S. Benedetto Po' l'Ottoni fu trasferito al monastero di Praia e, nel dicembre dello stesso anno, all'abbazia di S. Maria in Monte di Cesena, come abate.

Nel 1551, tuttavia, un Capitolo straordinario della Congregazione cassinese, riunitosi a S. Benedetto Po', sanciva la sua sospensione dalla carica di abate di Cesena, giustificandola con motivi di salute (63).

Evidentemente, però, le ragioni vanno cercate altrove: proprio in quel periodo il Siculo fu impiccato a Ferrara e qualche tempo prima Luciano aveva inviato un'altra lettera al suo protettore Ercole Gonzaga, chiedendo il suo intervento e quello del Pole, essendo avvisato « che 'l presidente... con soi adherenti dicono et minatiano di fargli peggio che mai ita che molti dubitan del caso suo ». L'Ottoni temeva di subire « qualche scorno maggiore del primo »: che si trattasse della medesima questione in cui era stato coinvolto l'anno precedente e che riguardasse le sue implicazioni nell'affare del Siculo è confermato da un altro passo della stessa lettera.

Dopo aver comunicato l'arresto del Fontanini per essere stato tro-

---

(62) C. Ginzburg, *Due note...* op. cit. appendice.

(63) C. Ginzburg, *Due note...* op. cit.: riporta il documento in cui si legge « quia propter infermitatem et alia impedimenta venerandus D. Lucianus de Mantua abbas monasterii S. Mariae in Monte de Cesena non potest ferre onus prelaturae, ex predictis et aliis causis... a titulo et administratione dictae abbatiae S. Mariae... D. Lucianum absolverunt ».

vato in possesso del libro del Siculo « che andavan cercando », conclude: « De la qual cosa io ne ho havuto et ho grandissima pena et cordoglio: prima per lui, poi ancora più perché li adversarii si faranno cavalieri di haverlo giustamente mutato e trarranno poi la consequentia ancor in me... Però che questo è tutto il suo disegno, cioè di monstrare che quello che hanno fatto contra di me, giustamente sia stà fatto e ch'el sia vero » (64).

Il nome di Luciano ricompare nei documenti di Polirone nel dicembre del 1551: « P. D. Lucianus de Goito deputatur in loco divinae vallis viridis et ex causa maioris infermitatis poterit de licentia sui abbatis etiam ad eundem monasterium ire » e di nuovo nel gennaio del 1552: « D. Lucianus de Mantua est absolutus ab omni gradu superioritatis et stabit in loco campesii » (65).

Di lì a poco, cioè verso la fine del 1552, l'Ottoni moriva. Dopo essere stato per tanti anni uno dei rappresentanti più in vista della congregazione e della vita religiosa italiana del Cinquecento, egli trascorse gli ultimi anni e morì come un monaco qualunque, oggetto di calunnie e di critiche che anche lo stesso necrologio ricorda; in esso infatti si legge: « Lucianus Godius Mantuanus, vir litteris sacris apprime eruditus, inter doctissimos huius saeculi viros ascribendus, non brevi vesicae renumque iam defessus aegritudine, extremi tandem certior factus diei, pacem calumniatoribus indicens iniurias condonavit mortaleque mortalibus curandum dedit, scientiam animamque christianissime Deo Optimo Maximo reddidit, extremo extremi anni 1552 » (66).

Ma le dispute intorno al suo nome e alla sua opera non terminarono con la sua morrte: a parte i processi del 1570 contro i seguaci del Siculo, in cui fu fatto anche il suo nome, si schierarono contro di lui il domenicano Domingo de Soto, che nel suo Commento all'Epistola ai Romani di S. Paolo lo attacca come pelagiano (67), un altro domenicano Sisto Senese, che nella *Bibliotheca Sancta,* lo definisce con disprezzo « scholasticae theologiae prorsus expers et ob id scholastici nominis perpetuus hostis » e « ineptus et miserabilis homuncio » (68) e il gesuita Antonio Possevino (69), che cita l'opera dell'Ottoni e le annotazioni del Senese, mostrando di condividerne il giudizio.

Questo protrarsi della polemica mostra come essa, in fondo. non sia rivolta alla posizione isolata di un singolo, ma intenda colpire una dottrina diffusa nel Cinquecento in parecchi ambienti e ritenuta non meno pericolosa di quella luterana.

---

(64) Da una delle lettere inedite ritrovate dal Ginzburg e dal Prosperi.

(67) D. Soto. *In epistolam divi Pauli ad Romanos Commentarii.* Antuerpiae. 1550. Nonostante varie ricerche non sono riuscita ad individuare le località citate.

(66) Il necrologio è citato in G. Cortese, *Opera...*, op. cit. II p. 185 nota n. Esso dunque dissipa i dubbi avanzati dal D'Arco, se cioè l'Ottoni fosse morto a Pomposa « come credono alcuni o a Polirone come credono altri ».

(67) D. Sotto, *In epistolam divi Pauli ad Romanos Commentarii*, Antuerpiae, 1550.

(68) S. Senese, *Bibliotheca Sancta*, Venetiis, 1566 annotatio 231 p. 830.

(69) A. Possevino, *Apparatus Sacri*, Coloniae, 1608, p. 34.

Giustamente, a mio parere, Richard Simon vede l'Ottoni come esponente tipico di un « partito », comprendente anche il Sadoleto, il Contarini, il Giberti « et plusieurs autres celebres et doctes Italiens qui croyoient que le seul et veritable moyen de détruire l'héresie de Luther étoit d'appuyer les sentiments des Pères Grecs... Mais les efforts de ces doctes et illustres Italiens furent inutiles, par ce qu'il y avoit long temp que le Maître de Sentences et S. Thomas avoient pris le dessus dans les Écoles » (70). Per questo l'interesse per la figura dell'Ottoni va al di là dell'individuazione della personalità in sé e dell'opera specifica e una giusta comprensione di essa può, forse, portare un contributo al chiarimento del problema più generale dell'evangelismo italiano del XVI sec.

CARLA FARALLI

(70) R. SIMON, *Biblithèque critique ou recueil de diverses pièces critiques dont la plupart ne sont point imprimées ou ne se trouvent que très difficilement*, Paris, 1708.

Una cripto-ristampa dell'Epistola di Giorgio Siculo

1. Su Giorgio Rioli, l'ex benedettino Giorgio Siculo e sulla sua *Epistola alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera* non si può dire che si abbia a tutt'oggi una ricerca esauriente. Dopo le pagine di Delio Cantimori negli *Eretici italiani*, che per prime inserirono la figura del Siculo e i temi dell'*Epistola* in un punto nodale della storia delle idee religiose italiane del '500, le ricerche successive (1) hanno confermato una volta di più l'acutezza si direbbe quasi rabdomantica delle intuizioni del Cantimori: riusciamo ora a intravedere la capacità di penetrazione delle idee del Siculo nell'Italia della metà del '500 e la complessità di quelle idee, anche se non conosciamo il contenuto di scritti come il trattato sulla giustificazione e il « Libro maggiore ». Quel che è certo, è che il Siculo non fu un isolato: dalle ricerche del Maselli sul carteggio del Borromeo sappiamo che intorno al 1568 l'intera congregazione cassinese dell'ordine benedettino si trovò coinvolta nell'indagine sulla diffusione della « setta giorgiana ». Un'altra conferma in questo senso è emersa nel corso di una ricerca condotta in collaborazione da Ginzburg e da me e discussa in questa sede un anno fa (2). Chi era presente allora ricorderà forse che si è parlato dell'opera di un altro benedettino, il *Beneficio di Cristo* di don Benedetto Fontanini da Mantova, e di un filone di pietà e di idee religiose che abbiamo caratterizzato come particolarmente rappresentato nell'ambito della congregazione cassinese nel corso del '500. Si trattava di una ricerca allora solo abbozzata; nel portarla avanti, in seguito, essa ci ha dato il piacere di alcune inattese conferme della solidità dell'ipotesi e della solidarietà ideale che legava i benedettini della congregazione cassinese, sia quelli conosciuti e talvolta condannati allora come eretici sia quelli

(1) Ricorderei almeno quelle di A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in « Rinascimento », a. XIII (1962), pp. 107-154; C. Ginzburg, *Due note sul profetismo cinquecentesco,* in « Rivista Storica italiana », a. 78 (1966), pp. 184-227, e di D. Maselli, *Ricerche sulla vita religiosa a Milano nella seconda metà del secolo XVI* in *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como 1972, pp. 142-151.

(2) C. Ginzburg - A. Prosperi, *Le due redazioni del « Beneficio di Cristo »*, di prossima pubblicazione in una miscellanea di studi della « Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum ».

che ancora ai nostri giorni sono citati come i campioni della cosiddetta « riforma cattolica ».

Per andare al sodo: nel 1550 esce a stampa a Bologna l'*Epistola* di Giorgio Siculo a proposito del caso dello Spiera; tra il 1565 e il 1567 vengono stampati a Venezia quattro volumi di prediche dell'abate benedettino e vescovo di Foligno Isidoro Chiari (3). Il Chiari è stato a lungo famoso nel mondo degli studi quanto il Siculo è rimasto oscuro. Le sue prediche hanno circolato liberamente a stampa, fornite di approvazione dell'inquisitore di Venezia, mentre l'*Epistola* del Siculo veniva sottoposta a un'accanita persecuzione inquisitoriale. Erano noti addirittura i manoscritti originali delle prediche del Chiari, che l'Armellini vide nel '700 e che sono stati presi in esame in tempi recenti dall'Ulianich (4). Ebbene, collazionando i testi benedettini che avevamo raccolto sui temi del peccato originale e della predestinazione, Ginzburg e io abbiamo avuto la sorpresa di dover constatare che il Chiari delle prediche e il Siculo dell'*Epistola* non si differenziavano di una virgola. Per pagine e pagine i testi si corrispondono alla lettera, con l'unica differenza della lingua: ma tra il volgare del Siculo e il latino del Chiari la corrispondenza è perfetta al punto che si può parlare, a nostro avviso, più di traslitterazione che non di traduzione.

2. In questa sede vorrei affrontare brevemente alcuni dei problemi che un caso del genere propone. Per esempio: a) in primo luogo, chi è l'autore del plagio, il Chiari o il Siculo? b) in che misura i testi si coprono? più esattamente, visto che da un lato abbiamo i quattro volumi e le centinaia di prediche del Chiari, dall'altro le 127 carte dell'opuscolo del Siculo, ci dobbiamo chiedere se questo opuscolo è compreso per intero o meno nel *corpus* delle prediche. c) Un ulti-

---

(3) Isidori Clarii *Episcopi Fulginatis In Evangelium secundum Lucam orationes quinquagintaquatuor*, apud Franciscum Franciscium Senensem, Venetiis 1565; Id., *In sermonem Domini in monte habitum secundum Matthaeum orationes sexagintanovem ad populum. In quibus praecipue Dominicam orationem accurate admodum exponit, Fulginansem clerum instituit, ec perversas praedestinantium opiniones redarguit*, apud Dominicum Nicolinum, Venetiis 1566; Id., *Orationum quas extraordinarias appellavit volumen primum, secundum...*, apud Dominicum Nicolinum, Venetiis 1567. Non si tratta di edizioni particolarmente rare. La Biblioteca Queriniana di Brescia, la Biblioteca Marciana di Venezia e la Biblioteca Arcivescovile di Bologna posseggono la raccolta completa, la Biblioteca Vaticana possiede i due volumi delle *Extraordinariae*, la Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna è priva solo del II volume delle *Extraordinariae* (per limitarmi ai pochi sondaggi effettuati). *L'Epistola di Giorgio SICULO servo fidele di Iesu Christo alli Cittadini di Riva di Trento...* fu stampata a Bologna, per Anselmo Giaccarello, 1550.

(4) M. Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis*, Assisii 1731, pp. 49-58. I manoscritti visti dall'Armellini sono ora conservati nella Biblioteca Comunale di Empoli (collocazione: 35 H. 1-15) e sono stati studiati da B. Ulianich, *Scrittura e azione pastorale nelle prime omilie episcopali di Isidoro Chiari*, in *Reformata Reformanda, Festgabe für H. Jedin*, hsg. von E. Iserloh u. K. Repgen, Münster W. 1965, vol. I, pp. 610-634; cfr. *ibidem* per una aggiornata ed esauriente bibliografia sul Chiari, alla quale è da aggiungere ora A. Marani, *Il Clario e la residenza dei vescovi*, in « Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia », a. VII, 1972, pp. 114-121.

mo problema, certo non il minore: questa scoperta (che sarebbe più esatto definire una constatazione, sia pure sorprendente) che cosa ci dice di nuovo dei due personaggi e delle due opere implicate nel caso?

Veniamo al primo punto. Il Siculo e il Chiari lavorano l'uno all'*Epistola* l'altro alla redazione delle prediche in un arco di anni che è, almeno in parte, lo stesso. L'*Epistola* esce a stampa nel 1550; il « terminus ante quem » per le prediche del Chiari è costituito dall'anno in cui muore l'autore (1555). Più difficile è indicare con esattezza la data a partire dalla quale comincia la redazione delle prediche. Se si accettasse l'ipotesi di una stesura fatta di volta in volta in previsione di un'omelia da pronunziare, allora il « terminus post quem » risalirebbe fino a prima della nomina del Chiari a vescovo di Foligno (1547); nei manoscritti si trovano infatti omelie risalenti all'epoca in cui il Chiari fu monaco a Parma (5). Ma si tratta di una ipotesi insostenibile; nei quindici volumi manoscritti come nei quattro a stampa prevale il criterio della continuità dei temi e non quello della successione cronologica dei testi. Per esempio, vi troviamo rifusi con pochi adattamenti i testi dei voti letti al Concilio di Trento (e già editi a Venezia nel 1548) i quali non solo sono cronologicamente discontinui rispetto alle prediche in mezzo a cui sono inseriti ma, per il modo in cui sono rimaneggiati, autorizzano a pensare che l'intera raccolta sia stata compiuta esclusivamente in vista della stampa e senza nessun rapporto con una predicazione in corso (6). Il Chiari, in effetti, dichiara esplicitamente la sua intenzione di dare alle stampe questa raccolta, come vedremo meglio più avanti. Naturalmente, in questo lavoro redazionale, poté rielaborare appunti e stesure precedenti, ma solo in pochi casi ci è possibile provarlo e controllare il suo modo di lavorare (7).

---

(5) È questo il caso delle nn. 94 e 95 delle *Extraordinariae;* la prima, *In Divum Ioannem Parmensem*, è seguita da questa annotazione: « Haec oratio habita fuit ante episcopatum, sed dignam iudicavimus, quae hisce orationibus intersereretur, ut egregia huius patris vita nota fieret ». La seconda, *Ad Paulum Tertium Pont. Max.*, fu scritta (non pronunziata) in occasione della ascesa al pontificato di Paolo III, come avverte una lettera del Chiari a Blosio Palladio che precede l'« oratio » nella stampa (cfr. I. Clarii, *Orationum quas extraordinarias appellavit*, vol. II cit., cc. 162r-175r).

(6) Basti confrontare il testo del voto del Chiari al Concilio di Trento quale è riprodotto in *Concilium Tridentinum*, vol. XII, a cura di W. Schweitzer, Freiburg i. B. 1930, pp. 715 ss, coll'edizione lievemente rimaneggiata (per adattarlo al genere letterario delle prediche) che il Chiari stesso ne dà in I. Clarii, *In Evangelium secundum Lucam orationes quinquagintaquatuor* cit., cc. 253v e ss. Gli editori dei voti conciliari e gli studiosi dell'attività tridentina del Chiari non hanno rilevato l'esistenza di questa edizione dei voti nel « corpus » delle prediche; bisognerà tenerne conto, anche per leggere la non correttissima edizione dello Schweitzer. Sull'attività del Chiari a Trento cfr. H. O. Evennett, *Three Benedictine abbots at Trento*, in « Studia Monastica » I (1959) pp. 343-377.

(7) Uno di questi casi è quello della predica n. 54 della sopra citata raccolta *In Evangelium secundum Lucam* (cc. 337r-340r). In essa il Chiari riprende e trascrive con opportune modifiche il testo di una *Epistola ad reverendissimos Episcopos qui Romae degunt,* scritta all'inizio del pontificato di Giulio III e recentemente edita dal

In conclusione, per questa via dei dati esterni ai testi non è possibile sapere con certezza quale dei due autori ha plagiato l'altro, anche se è forte il sospetto che sia stato appunto il Chiari ad attingere dall'*Epistola* del Siculo e non viceversa. Le prove interne confermano questo sospetto senza possibilità di dubbi. Vediamone solo alcune tra quelle che emergono con evidenza dal confronto dei testi, quello dell'*Epistola*, quello della stampa delle prediche e quello del manoscritto del Chiari:

a) SICULO	CHIARI (ediz. 1566)
50r « ...immo gli ha indurati et ciecati acciocché non si potessero più salvare. Dicono pur anchor loro che noi altri eletti et predestinati non potremo mai più perire... ».	261v « ...quin potius obdurasse, et excascasse, ne servari unquam possint, *opinor ut hinc agnoscatur eius in electos benignitas et misericordia, quos aeque destituere potuisset.* Dicunt nos, qui electi ac praedestinati sumus, interire posthac nunquam posse... ».

Il brano del Chiari che abbiamo posto in corsivo figura, nel manoscritto, come glossa marginale, evidentemente aggiunta in un secondo momento rispetto alla traduzione in latino della pagina del Siculo (8). Ancora: un caso analogo si ha dove il Chiari, traducendo il passo a cc. 57v58r del Siculo, inserisce una sua considerazione prima di riprendere la traduzione; qui pure il passo inserito si trova scritto nella forma di glossa marginale nel manoscritto e i segni della ricucitura sono anche più evidenti:

SICULO

« Si come accade nelle cose temporali, che quando a uno gli è apportata, et persuasa una cosa di grande honore, et dignità, che lui sia per conseguire, tutto si rallegra, tutto si consola, et pacifica, immo mutta costumi, et comincia fare un'altra vita ».

CHIARI 1566

« ...quod et in rebus temporariis usu venit: cum enim ingens alicui dignitas promittitur, totus hilarescit, et mutat plerunque mores, atque alius ex alio fit. *Interea contemplemur, quales ii se filios praebeant, qui ob id, quod se filios esse sibi persuaserunt, impune licere peccare putant, neque advertunt, quod ait Deus: si ego pater, ubi est honor meus? (Mal. 1) et quod admonet Petrus: tanquam liberi, non tanquam velamen habentes malitiae libertatem (I Petr. 2).*

---

manoscritto dell'Archivio Vaticano da A. Marani, *Il Clario e la residenza dei vescovi*, cit., pp. 117-119.

(8) Questo raffronto di testi è riportato anche in Ginzburg-Prosperi, *Le due redazioni* cit.

Sed revertamus ad loca quibus praecipue suam de predestinatione, deque suis electis sententiam astruunt ».

E continua con Ioan. 10, traducendo Siculo 59 v. e s. Il passo in corsivo è aggiunto nel manoscritto come glossa marginale, evidentemente per rendere meno brusco il salto tra due passi diversi dell'originale. La preoccupazione di ricucire il testo si avverte comunque anche in quella formula di passaggio: « Sed revertamur... ». Ci si chiederà perché qui il Chiari non traduca anche le cc. 58r-59v del Siculo; in realtà una delle regole seguite dal Chiari nella sua versione è quella di non fare mai il nome dello Spiera, per ovvi motivi: questo avrebbe reso molto più facilmente riconoscibile l'originale da cui erano riprese e copiate le prediche. Ora, nelle carte omesse, tutto il discorso verte sul caso dello Spiera.

b) Una prova ulteriore di questo lavoro di traduzione è data dalle correzioni che il Chiari apporta alle citazioni bibliche del Siculo. È nota la fama della conoscenza delle Scritture posseduta dal Siculo: conoscenza straordinaria in un uomo privo di cultura come ci viene descritto, ma conoscenza mnemonica, legata probabilmente all'uso liturgico della Bibbia e alle meditazioni monastiche. In effetti, gran parte delle citazioni scritturali contenute nell'*Epistola* sono introdotte da uno « scriptum est » o anche « dicit dominus » di chiara derivazione liturgica. Di tipo diverso la conoscenza delle Scritture posseduta dal Chiari, studioso ed editore della Bibbia, attento all'esattezza della citazione. Quindi in lui non si troverà, in genere, « scriptum est », o formule analoghe; inoltre, sono spesso corrette e adattate le citazioni del Siculo. Nel passo di cui si è parlato ce n'è un esempio particolarmente interessante perché ancora una volta il confronto tra il manoscritto delle prediche, la stampa delle medesime e il testo dell'*Epistola* mostra con piena evidenza l'ordine di successione in cui i testi si dispongono:

SICULO, 60r: « ...l'Apostolo Giovanni... diceva: 'Videte vosmetipsos, ne perdatis, quae operati estis, sed ut mercedem plenam accipiatis' ». *ms. prediche*: « ...ob hanc causam dicebat Joannes apostolus: 'videte vosmet ipsos, ne perdatis [corr.: perdamus] quae operati estis [corr.: sumus], sed ut mercedem plenam accipiatis [corr.: accipiamus].

In questa seconda forma il testo è riprodotto, corretto, nella stampa.

c) Ma, senza bisogno di ricorrere al manoscritto delle prediche, è possibile trovare prove evidenti del lavoro di traduzione fatto dal Chiari: lavoro non particolarmente accurato, si direbbe, anzi piuttosto frettoloso, in cui il tentativo di smascherare l'originale adattando o variando in qualche modo il testo lascia trapelare la fonte. Prendiamo un passo in cui il Chiari è stato costretto a modificare il testo dell'*Epistola* per adattare un esempio, riferito ai cittadini di Riva di Trento, ai suoi interlocutori, gli abitanti di Foligno, e alla loro diversa situazione politico-territoriale.

SICULO 64v

« La maiestà del Re di Franza delibera nell'animo suo adottivare, et pigliare in luogo di suo legittimo figliuolo Misser Barone, Cittadino della vostra Terra di Riva, et gli manda un'honorato ambassatore con lettere, col regal sigillo autenticate, il quale gli habbia a nontiare come gli è piacciuto a sua regal maiestà volerlo per suo legittimo figliuolo. Gionto a Riva l'ambassatore nontia la cosa a Misser Barone, et gli presenta le lettere regale. Lui vedendo et la gravità dell'ambassatore, et le lettere autenticate col sigillo di sua maiestà crede, et subito si parte di Riva, lassando matre, moglie, fratelli et la sua robba, et va insieme con l'ambassatore in Franza. Gionto che è là, il Re non manca della sua parola, ma per haver egli dato credito alle sue regali, et autentiche lettere, l'accetta con gran charezze, et accoglienze, et l'investisse del Delfinato di Franza... ».

Questo esempio, destinato a spiegare il tipo di fede che si deve dare all'annuncio evangelico, ha dietro di sé un'illustre genealogia, nella quale un posto spetta anche alla parabola del re usata dal confratello e seguace del Siculo don Benedetto Fontanini nel *Beneficio di Cristo*. Si veda ora come il Chiari riprende il testo e lo adatta ai sudditi dello Stato Pontificio:

CHIARI 1566, c. 270v

« Fingamus episcopum huius urbis, qui decreverit sibi parare successorem. Hic literas per certum nuntium ad quendam scribit, sua manu suoque annulo confirmatas, iubetque ut Fulgineam veniat: velle enim se, ut sibi in episcopatu succedat. Ille fidem habet et nuntio et literis, rectaque Fulgineam proficiscitur. Is ubi primum huc profectus est, maioris ac cathedralis ecclesiae archidiaconus ab episcopo creatur... hunc gradum ubi adeptus est, nihil est dubitandum, hunc maiorem ac certiorem fidem habere adipiscendi episcopatus, quam cum solas episcopi literas per certum illum nuntium accepit... In eundem modum accidit in hac coelestis Evangelii promulgatione, et coelestis haereditatis promissione. Misit enim Deus filium suum unigenitum ad nos invitandos, ut Divinam adoptionem acciperemus, qua regnum coeleste adipisceremur. Ut vero nuntius hic Dei filius certus agnosceretur, a coelesti patre missus, solennibus indiciis *tanquam regio annulo* (9) facta est haec significatio ».

A prescindere dall'incongruenza dell'esempio, per cui l'autorità del nunzio divino Cristo viene equiparata a quella di un vescovo dello Stato Pontificio, c'è quel *regio annulo* che tradisce la fonte. Il Siculo, impiegando l'immagine del Delfino ben più convincente e autorevole di quella di un qualsiasi arcidiacono, scriveva nel passo tradotto: « ...quando personalmente [Dio] ha mandato il suo divino figliuolo ad invitarci in adottione de figliuoli di sua divina maiesta acciò noi potessimo conseguire la sua celeste heredità. Il qual divino

(9) Il corsivo è mio.

nontio, acciò che alcuno non havesse a dubitare della verità, et fidele legatione di quello, è stato con gran solennità autenticato, et certificato da sua divina maiestà... ». Nessuna traccia dell'anello regio, che riaffiora nel Chiari come ricordo dell'immagine abolita.

3. Dobbiamo chiederci a questo punto in qual misura il testo del Siculo è passato nelle prediche del Chiari e quali sono i criteri di scelta e gli accorgimenti usati nel tradurre. A proposito di questi ultimi, va intanto ricordato quanto si è già detto e cioè che il nome dello Spiera scompare completamente, come pure tutti gli altri riferimenti precisi a nomi e luoghi legati alla vicenda dello Spiera: non vi si troverà, quindi, né il nome di messer Barone né quello di Riva di Trento. Al posto dei cittadini di Riva di Trento troviamo nel Chiari appelli generici agli ascoltatori delle sue prediche oppure agli abitanti di Foligno. Al posto dello Spiera troviamo sempre degli altrettanto generici « praedestinatores ». Questa autocensura, che impone la cancellazione di ogni specifico riferimento al caso dello Spiera, contribuisce a ridurre la parte testualmente tradotta dell'*Epistola*.

Ancora qualcosa si deve aggiungere a proposito dei criteri usati dal Chiari nella sua traduzione; una delle sorprese che lo spoglio delle sue prediche, edite e manoscritte, riserva è la scoperta che il Chiari, non contento di copiare dal Siculo, copia anche da sé stesso, anzi, per essere più esatti, riproduce due volte in sede diversa e con varianti lo stesso brano del Siculo (10). I dati sono piuttosto semplici: la predica n. 36 della serie (manoscritta) *in evangelium secundum Lucam* riproduce nella seconda parte un'ampia porzione dell'*Epistola* del Siculo, esattamente quella che va da c. 8r a c. 30v, con aggiunte e passaggi del Chiari. La trascrizione si interrompe con questa frase: « Verum, quia superioribus annis fusius de hac re tractavimus, satis ista sint ». L'affermazione è vera alla lettera: infatti, la predica n. 75 della serie *in episcopatu* riproduce lo stesso brano del Siculo, non

(10) Temo che l'obbiettiva complicatezza della materia renda poco chiaro il discorso. Per maggior chiarezza ricordo brevemente come si presentano i testi delle prediche. Il « corpus » manoscritto abbraccia 15 volumi: 4 volumi *in evangelium secundum Lucam*, comprendenti 50 omelie edite a Venezia nel 1565; 5 volumi di prediche *in episcopatu*, comprendenti 78 testi, dei quali 63 compaiono nella raccolta stampata nel 1566 (dove sono riprodotte anche le n. 3-4-5 del primo volume ms. delle *extraordinariae*, col numero d'ordine 29-30-31); 6 volumi di *extraordinariae*, tutti riprodotti, ad eccezione dei tre testi suddetti, nella raccolta veneziana del 1567 con lo stesso titolo. Quest'ultima raccoglie però ben 106 testi, mentre il manoscritto ne ha solo 73: evidentemente la raccolta manoscritta non ci è stata conservata per intero. Meno chiaro è il motivo per cui non sono state stampate 8 prediche dal I volume manoscritto *in episcopatu* (quelle che recano il numero d'ordine 1-5, 7, 13 e 14) il quale ne comprende 15 ed è stato parzialmente riprodotto nel II volume delle *extraordinariae* a stampa (la n. 6 corrisponde alla 103, la n. 9 alla 104, la 10 alla 105 e la 11 alle 106). È possibile che l'esclusione non fosse definitiva nelle intenzioni dell'editore, poiché il programma di pubblicazione degli scritti del Chari era pù ampio della realizzazione che ne possediamo. Sembra certo, comunque, che non si sia trattato di una forma di autocensura, poiché i testi rimasti manoscritti non sembrano contenere posizioni dottrinali più arrischiate di quelle, esplosive, che si trovano in quelli dati alle stampe. Cfr. anche, per l'identificazione delle corrispondenze tra manoscritto e stampa, B. Ulianich, *Scrittura e azione pastorale* cit., p. 618 n.

solo, ma invece di arrestarsi allo stesso punto nella trascrizione, continua a tradurre e ricucire brani dell'*Epistola* spingendosi fino alla c. 65v di quest'ultima. Un esame anche superficiale del manoscritto mostra che, delle due prediche, è proprio la n. 75 *in episcopatu* — cioè quella in cui il Siculo è, sul piano quantitativo, maggiormente rappresentato — che è stata composta per prima: lo confermano le varianti e lo conferma soprattutto il fatto che inserti e glosse marginali di quest'ultima sono inseriti nel testo della n. 36 *in evangelium secundum Lucam*, nella quale le correzioni e tutti i segni di interventi e di ripensamenti scompaiono, dando luogo a una pagina pulita e scorrevole.

Un primo problema, quindi: perché il Chiari riproduce due volte lo stesso testo, abbreviandolo nella seconda redazione? C'è poi un altro dato da non trascurare; dei due testi, il secondo e più breve viene stampato per primo. L'edizione 1565 lo riporta, con lo stesso numero d'ordine; il testo più ampio invece compare solo nell'edizione 1566, col n. 66. L'anticipazione nel tempo del testo più breve — che è anche quello cronologicamente precedente — è palesemente in contrasto coi criteri di una edizione corretta, perché il lettore (anche quello ignaro del plagio dal Siculo) si trova rinviato ad altri testi precedenti sul tema della predestinazione, di cui potrà disporre solo col volume dell'anno successivo.

Quindi, se resta problematico il modo di procedere del Chiari, non lo è meno quello dei suoi editori. Certo, si può ipotizzare che il testo edito nel 1565 fosse, nelle intenzioni del primo e dei secondi, una specie di « ballon d'essai » per saggiare la possibilità di far circolare testi del Siculo senza che venissero identificati. In effetti, il volume del 1565 reca, accanto a passi secondari, solo questo lungo prestito dall'*Epistola*, mentre è col volume del 1566 che si manda in luce il grosso dell'opera del Siculo. Ma questa è solo una conclusione ipotetica e provvisoria, evidentemente. Per il momento, possiamo solo prenderla come un esempio fra i tanti delle intricate vie seguite nel diffondere e propagare certe idee religiose in quegli anni (gli anni di Pio V!).

Vediamo ora in che modo il Chiari tratta gli inserti del Siculo, come li lega alle sue argomentazioni, in che modo li ricuce fra di loro. Prenderemo solo due esempi, tratti dalla raccolta a stampa del 1565, quelli che col passo sopra esaminato costituiscono tutto quanto ho potuto trovare dell'*Epistola* in questo volume.

Il primo, tratto dalle cc. 4v e ss., è il commento a Matteo 4: 4; commentando il passo evangelico, il Chiari traduce dal Siculo l'insistente richiamo alla fiducia che si deve avere nelle « veracissime promissioni » divine e fa proprio anche l'avvertimento conclusivo a « considerar con summa diligentia le divine scritture, le quali ci sono esposte e persuase, secondo la vera intelligentia e tempo conveniente et atto alla intelligentia di esse divine scritture, acioché non restiamo dallo malegno spirito et sue mendaci membra ingannati » (c. 7r). Vorrei soffermarmi un attimo su questo esempio perché, pur trattan-

dosi di uno dei brani meno caratterizzanti dell'*Epistola* e forse il meno ampio fra quanti si ritrovano nelle prediche, si può attraverso di esso dare un'idea del modo di lavorare del Chiari. Subito dopo questo avvertimento generale, il Siculo passa a fare il caso dello Spiera, per mostrare che cosa intenda con « intelligentia » delle scritture. Lo Spiera si è fatto ingannare dal « maligno spirito » e ha applicato alla propria situazione passi biblici che in realtà non si riferivano ad essa. Perciò, ritenendosi un reprobo e non fidando più — come avrebbe dovuto — nella misericordia divina, è morto disperato. Niente di tutto questo si ritrova nella versione che il Chiari ci dà di questo brano (anche se altrove ritroveremo più volte ripresa, e con le stesse parole del Siculo, la stessa argomentazione). Appena si trova davanti al nome dello Spiera, il traduttore si arresta e inserisce considerazioni personali su cosa si debba intendere per « vera intelligentia » delle Scritture. Queste considerazioni sembrano scolorire e sfumare nel generico di una predica tradizionale sui costumi la concretezza di riferimenti del Siculo. Eppure, una volta individuata la fonte, lo stesso discorso del Chiari appare carico di implicazioni che altrimenti rischierebbero di sfuggire. Per dare un'idea di cosa intenda per uso distorto delle scritture, egli fa un rapido accenno agli eretici, quelli dei suoi tempi e quelli di ogni tempo i quali, egli dice, ricorrono alle distorsioni dei passi biblici « ad confirmanda sua dogmata » (111r), il che fa sì che « plurimos errores in christianum orbem invexit, ac quotidie invehit ». E aggiunge: « Neque vero solum ab haereticis haec mala proficiscuntur, verum etiam ab iis, *qui se in primis catholicos* profitentur » (11). Costoro, che si professano primi fra i cattolici, abusano del passo biblico che suona: « honorem meum alteri non dabo » ogni volta ch eil loro onore sembra loro in pericolo, per giustificare un comportamento che il Chiari giudica non cristiano. Al di là dell'esempio scelto (che significa comunque la scelta di un criterio per misurare l'ortodossia basato sulle opere piuttosto che sulle dottrine) resta il giudizio che all'origine dei mali presenti si ritrovano a parità di titoli tanto gli « eretici » che coloro che fanno professione di ortodossia cattolica.

L'altro passo a cui accennavo è quello che si trova nell'*Epistola* alle cc. 46v-49r e nelle prediche è tradotto senza alcuna variante nelle cc. 66r-67r. È il brano in cui il Siculo definisce quali sono i compiti dei « prepositi » e quelli del « popolo » nell'ambito della chiesa: dovere dei primi « provedere, et... definir con autorità delle divine scritture, tutte le cose, le quali accadeno in essa christiana religione », dovere dei secondi « intimare a quelli le cose mal fatte, le quali accadeno in essa christiana religione » per attendere poi la deliberazione; questo modello ideale, identificato nella prassi dell'età apostolica, è contrapposto allo spirito sedizioso di Lutero che prima ha « constituito nuovi ordini, et nuove cerimonie, et nuovi riti di vivere » e poi ha « mandato a protestare contro gli abusi, et riti non convenienti al-

(11) Il corsivo è mio.

la verità di essa christiana religione ». Si passa poi ad esaltare l'esempio di « prudenza et pacienza » dell'apostolo Paolo che fa circoncidere Timoteo, nonché quello di Pietro che non voleva dare scandalo « alli Christiani giudei infermi ». Tutto questo passa completamente nel Chiari, al quale il discorso sui cristiani « infermi » stava particolarmente a cuore. La frequenza di testi relativi a questo tema nelle prediche del Chiari prova che il suo plagio del Siculo è motivato da un suo particolare e preciso interesse per questo discorso. Riporterò solo due passi, che mi sembrano singolarmente espliciti: a c. 87v dello stesso volume si trova scritto: « Sed sciendum primum est, aliam esse rationem alloquendi suos, aliam externos; aliam eos, qui recens ad fidem sunt introducti, aliam qui iandudum crediderunt »: e cita l'esempio del discorso tenuto dall'apostolo Paolo agli ateniesi sull'areopago. E più avanti (c. 93v) sullo stesso argomento: « Nam alii quidem egent ut lacte nutriantur, id est dogmatibus simplicioribus et crassioribus, quicumque habitu pueri sunt ac nuper geniti... virilem sermonis cibum non ferentes... Alii vero egentes ea sapientia, quae inter perfectos tractatur... si lactis potum accipiant... egre ferant ». Si tenga inoltre presente il modo in cui il passo del Siculo sopra citato viene introdotto dal Chiari. Laddove, nelle pagine precedenti dell'*Epistola*, fra le poche di cui non si trovi traccia nel Chiari, si fa una serie di precisi riferimenti a tutti coloro, « preti e frati, huomini et donne, i quali sono dell'openione de' protestanti, nascosti in diverse reggioni et paesi della dottrina romana » e si esamina l'effetto che possono avere su di loro la dottrina dei « predestinatori » e il caso dello Spiera, il Chiari (pur non osando riportare un passo del genere, apertamente invitante alla prassi nicodemitica) insiste sulla quantità di superstizioni diffuse nei suoi anni dal clero in mezzo al popolo (211v; ma v. 210r). I pastori attuali sono per il Chiari come i farisei, guide cieche di un popolo che, seguendoli, corre alla sua rovina. Essi non insegnano il vangelo, ma « aniles fabulas » e « somnia ». Questo è, dunque, il popolo infermo al quale va dato il latte e non solido cibo, al quale occorre predicare in modo diverso che non ai « perfetti » perché non si scandalizzi. E l'esempio, ripreso dal Siculo, del comportamento di Pietro verso le cerimonie ebraiche poteva, a un lettore dell'epoca, apparire con evidenza come il modello a cui il vescovo di Foligno intendeva ispirarsi nella propria attività.

Sul quantomeno singolare atteggiamento del Chiari nei confronti della gerarchia ecclesiastica, nonché sugli sviluppi che assume in lui la distinzione tra « infermi » e « perfetti », dovremo tornare. Intanto però è tempo di chiudere questa parentesi e di rispondere alla domanda che ci siamo posti. Ci eravamo chiesti in quale misura il testo dell'*Epistola* sia stato travestito dall'elegante latino delle prediche. Allo stato attuale di un controllo che si è rivelato non sempre agevole, si può affermare tranquillamente che almeno i quattro quinti del testo del Siculo sono riprodotti nelle prediche. Solo le prime quat-

tro carte e le ultime 27 non sono state oggetto di una traduzione, a quanto finora mi risulta, anche se il Chiari vi ha pescato a pieni mani argomenti e citazioni bibliche. Inoltre se è vero, come dicevo all'inizio, che il *corpus* delle prediche è straordinariamente vasto, è anche vero che il lavoro di traduzione si è concentrato in un gruppo ristretto di esse, in modo tale da conservare sostanzialmente al testo dell'*Epistola* la sua fisionomia. Infatti, se si prescinde dai passi sopra citati che figurano nell'edizione 1565, le sole prediche in cui sono tradotti e ricuciti brani dell'*Epistola* sono le cinque comprese tra la 65ª e la 69ª dell'edizione 1566, corrispondenti a trenta carte (260-290).

Si può parlare allora di una cripto-ristampa? Direi di sì, senza il minimo dubbio. Che questa fosse l'intenzione del Chiari lo dimostra una solenne affermazione con cui si apre la seconda delle prediche in questione (66ª): « Exiguo mihi pastori faciendum est — scrive il Chiari — quod magno illi pastori Petro curae fuisse in suis epistolis legimus ». E, citando dalla 2. Petr. 3: 1, il Chiari afferma che, come Pietro voleva che dopo di lui ancora si ricordassero le cose da lui scritte, così egli vuole lasciare nelle mani dei nipoti e dei posteri dei suoi fedeli gli strumenti per proteggersi dall'eresià dei « predestinatori »; « quae iccirco etiam scriptis mandabimus, ut posteri ac nepotes vestri aeque atque vos sint muniti ». La frase successiva è quanto mai significativa per chi conosca il suo lavoro di ricucitura paziente dell'*Epistola*: « Non autem omnia eorum attingemus brevitatis gratia, sed ea duntaxat, quae magis visa fuerunt admonitu necessaria ». Un proposito di questo genere, di dare cioè alle stampe *queste* particolari prediche, è concepibile evidentemente solo in data successiva alla fine del Siculo e alla condanna e distruzione inquisitoriale dell'*Epistola*. Un intento del genere era pure con certezza condiviso dai curatori dell'edizione postuma, che fin dal titolo posero in rilievo esattamente queste prediche all'interno dell'ampia raccolta edita nel 1566.

Le epistole dedicatorie sono redatte dal benedettino Benedetto Guidi (professo a San Giorgio Maggiore di Venezia nel 1551) (11), ma in esse la responsabilità e la cura dell'edizione sono sempre attribuite allo stesso presidente della congregazione cassinese, quell'Andrea da Asolo considerato come il principale responsabile della diffusione della « setta giorgiana » nei monasteri benedettini intorno al 1568. La tempesta che allora si abbatté sui benedettini lasciò probabilmente i suoi segni anche sull'edizione degli scritti del Chiari, arrestatasi ai due volumi del 1567 mentre il programma editoriale prevedeva la pubblicazione di almeno un altro volume che doveva raccogliere l'*Adhortatio* del 1540, il *De modo divitiis adhibendo*, una raccolta di *Carmina* e altre cose ancora. Non si può pensare che gli ammiratori e i seguaci del Siculo all'interno della Congregazione fossero incapaci di riconoscerne le pagine in mezzo alle prediche del

(12) Sull'intensa attività editoriale del Guidi cfr. D. J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint Benoit*, Bouillon 1777, p. 437.

Chiari, visto soprattutto che fin dal titolo esse venivano loro segnalate in maniera particolare. Ma una tale ingnoranza è semplicemente incredibile in Andrea da Asolo, visto quel che sappiamo di lui.

4. Alcune considerazioni, per concludere, su queste prediche, che ormai non leggeremo più come espressione del pensiero di un singolo e isolato uomo di chiesa della metà del '500, l'Isidoro Chiari vescovo di Foligno; e nemmeno, direi, come il frutto di un particolare tipo di « collaborazione » tra due autori, il Chiari e il Siculo, ma come espressione del punto di vista di un'intera congregazione di religiosi, la congregazione cassinese dell'ordine benedettino (o almeno dei suoi esponenti più autorevoli).

Per soffermarci ancora un attimo sul problema della paternità letteraria di queste prediche, dobbiamo infatti almeno rilevare la singolarità di una inserzione di un intero testo — e di un testo come l'*Epistola* — in un altro, senza che l'inserto si renda in nessun modo avvertibile al lettore non prevenuto. Le posizioni del Chiari, quali ci sono note per esempio dai suoi interventi al Concilio di Trento o da altri scritti, come l'*Adhortatio* e il *De modo divitiis adhibendo*, si collocano sullo stesso piano delle prediche, per quanto riguarda la soluzione data ai grandi temi della giustificazione e della predestinazione. Ci sono, semmai, differenze di stile e di tono avvertibili fra i lunghi inserti dell'*Epistola* e il resto delle prediche: i primi si caratterizzano per il minore sfoggio di dottrina (i termini greci ed ebraici) e di cultura umanistica (le citazioni di autori classici, di Platone e di Plotino e così via), nonché per una certa enfasi ed esaltazione mistica estranea all'argomentare del Chiari. D'altra parte, il veicolo di questa cripto-ristampa del testo del Siculo non può essere considerato solo come un involucro secondario, un mezzo subordinato rispetto allo scopo di rimettere in circolazione mascherato un testo che non poteva più comparire nella sua veste. Non solo perché l'involucro è quantitativamente sproporzionato rispetto al contenuto da occultare, ma soprattutto perché esso è latore in proprio di una serie di posizioni molto interessanti e non discontinue rispetto all'*Epistola*. Ne rileveremo solo alcune, ponendo fin dall'inizio un interrogativo al quale non è possibile oggi rispondere: i prestiti dal Siculo si limitano all'*Epistola* oppure il Chiari ha attinto anche dalle altre opere dell'ex-confratello eretico che non ci sono finora pervenute? È un interrogativo legittimo, anche se destinato a restare senza risposta.

Si è già accennato al giudizio che le prediche danno dei prelati dell'epoca: un giudizio estremamente critico, non solo e non tanto sul piano dei loro privati costumi ma soprattutto sul piano della funzione da loro esercitata nel guidare e orientare la vita e le idee religiose del popolo. In quelle poche righe dell'edizione del 1565 viene fuori un giudizio sui prelati come maestri di superstizioni e di « aniles fabulae », invece che di verità. Giudizi del genere tornano frequentemente. Fin dalla prima pagina questo tipo di predicazione incentrato sulla lettura e spiegazione dei vangeli viene proposto come un modello consapevolmente antitetico a quello offerto da tutti gli

altri vescovi, i quali, non attuando nemmeno la residenza in diocesi, non pensano ovviamente a predicare; quanto ai predicatori di professione, si cita l'aneddoto di uno di questi il quale, dopo trenta anni di attività, non aveva mai visto neanche una raccolta completa dei vangeli e credeva che i vangeli fossero soltanto i passi usati nella liturgia della messa. La conseguenza di questo stato di cose è che la « maxima christianorum pars nunquam vel legerit, vel audierit tota evangelia » (c. 1v). L'episcopato intero porta la responsabilità di tale situazione: compito preciso dei vescovi, si dice, è annunciare il vangelo; eppure, se si considera l'Italia, anzi l'intero mondo cristiano, si troveranno al massimo tre o quattro vescovi che adempiono al loro ministero (c. 54r).

Non si tratta di una generica denuncia di un abuso, anche se grave: dalla mancata predicazione del vangelo derivano conseguenze gravissime. « ...Ex fide, quae evangelio habetur, assequimur iustitiam illam sive sanctitatem, quam Deus pollicitus fuit novi testamenti fidelibus » (1566, c. 270v). Eppure, visto che l'unico vangelo annunciato è quello della messa, che viene letto in latino e quindi non compreso dai fedeli, « somma christianae doctrinae ignoratio Christianum orbem occupavit » (1565, c. 119v).

Se i vescovi sono colpiti dalle critiche più aspre, e citati di frequente con molta ignominia, ben scarso è lo spazio dedicato al papato. I pochi accenni rintracciabili sono più o meno copertamente critici: da Roma si autorizza l'abuso della non residenza, a Roma si ricorre per sottrarsi ai giusti decreti del vescovo, la « sancta sedes » di cui parlano le scritture non ha niente a che vedere con le sedi di uomini potenti; per citare solo un caso: si vuole dare un'idea del rovesciamento dei valori terreni davanti all'eternità e si finge che tutti gli attributi della potenza e della felicità terrena siano concessi nel corso di un gioco di bambini, alle cui decisioni si dà pieno e assoluto valore ma solo per la durata di un giorno. Alla fine di quel giorno tutto tornerà come prima e chi era potente ritornerà misero, chi era stato privato di tutto riavrà ogni cosa. Questo gioco di bambini è la vita terrena, che dura molto meno di un giorno se confrontata all'eternità; ebbene, il primo titolo che i fanciulli attribuiscono nel loro gioco è proprio quello del sommo pontefice. Questo è il valore attribuito al papato in un volume che reca all'inizio una dedica al cardinale nipote di Pio V, Michele Bonelli (13).

Non si creda che si vogliano sollecitare i testi. Che del papato si parli solo per inciso e non certo per lodarlo in una raccolta di prediche di tale ampiezza e in quegli anni è certo un fatto singolare. Del resto, le prediche non sono reticenti nel giudizio che danno della situazione religiosa contemporanea. Un lungo brano della predica 22ª sul vangelo secondo Luca descrive dal punto di vista dell'autore un arco di storia religiosa che va da prima della Riforma al concilio di Trento e al post-concilio: il culto divino trascurato per un « ingenti

(13) *Orationum quas extraordinarias appellavit*, vol. II cit., c. 179rv.

annorum numero », le voci che lamentano da ogni parte la rovina del cristianesimo senza che nessuno provveda; finalmente, si convoca il concilio di Trento ma solo perché le eresie cominciano a farsi minacciose. I vescovi giungono a Trento impreparati, colmi di ogni vizio e difetto; vengono solo perché costretti, impallidiscono quando sentono parlare dell'obbligo di predicare la parola di Dio. Alcuni di essi dichiarano candidamente al predicatore di essere diventati vescovi solo per le rendite che se ne aspettavano. Finito il concilio, tutti tornano ai costumi di prima e i decreti conciliari passano in non cale. Tutto questo perché non si è provveduto quando era tempo. Ormai, dice il predicatore, la rovina è giunta a tal punto che « reliquum aliud superesse video, quam ut Deus ipse provinciam accipiat, et diris flagellis ita orbem concutiat, ut vel ingentium malorum terrore incipiant resipiscere, vel sumpta de illis poena, et sublata hac Romuli foece, emittat Dominus spiritum suum, ac renovet faciem terrae et mittat operarios in messem suam... » (14).

Ci si può chiedere se questa alternativa tra castighi apocalittici per la « feccia di Romolo » e una emissione straordinaria dello spirito divino non sia da leggere come una generica accensione oratoria di predicatore; ma, intanto, i riferimenti storici sono precisi, per quanto riguarda la delusione davanti al concilio tridentino e ai suoi effetti. Poi, ci sono altri passi da cui si ricava che l'attesa di un'età dello spirito era viva nell'autore (o negli autori) di queste pagine. Nella 74ª delle « extraordinariae » edite nel 1567 si espone una teoria di sapore giachimitico: l'intera storia del mondo è divisa in tre « mutationes vivendi », le prime due già avvenute, la terza in corso. La prima e la seconda corrispondono rispettivamente al vecchio e al nuovo testamento: la prima « a simulacris ad legem Mosis » la seconda « a lege ad Evangelium »; la terza « nobis annunciatur ». La prima è stata l'età del padre, la seconda del figlio, la terza sarà l'età dello Spirito. Su quest'ultima, il discorso è volutamente ambiguo: sembrerebbe consistere nella vita eterna, nel passaggio « ex his sedibus ad supernas illas et coelestes », ma sulle modalità di questa « trasmigratio » l'autore non dice niente. Ancora più interessante è il coniugarsi di questa tripartizione delle età del mondo con la tesi della gradualità dei passaggi dall'una all'altra. Abbiamo già visto quanto sia importante per l'autore di questi testi la distinzione tra « infirmi » e « perfecti » e la tesi che bisogna adattarsi agli « infirmi », non scandalizzarli. Ebbene, in queste pagine si sostiene che Dio per primo ha fatto uso di questa gradualità « ne potius cogi homines viderentur, si propositae illis res essent nimium ab usu separatae, quam duci persuasione, quae maxime est generi hominum consentanea ». Questo è il motivo per cui, nel dare agli ebrei la legge, Dio eliminò solo « partem cultus gentilium » e cioè l'adorazione degli idoli, ma permise che si continuassero i sacrifici; allo stesso modo, con l'introduzione del Vangelo non si abolì del tutto il rito della

(14) *In Evangelium secundum Lucam* cit., c. 137 v.

circoncisione. Nello stesso modo « Divinarum rerum mysteria quibusdam gradibus ad hominum agnitionem pervenere »: la vecchia legge ha parlato apertamente del padre, solo in maniera oscura del figlio; la nuova legge ha rivelato apertamente il figlio, ma per quanto riguarda la divinità dello spirito santo l'ha rivelata solo « clanculum » e solo col tempo è stata compresa. In questo, Cristo ha mostrato di volersi adeguare alla rozzezza dei suoi discepoli (« rudibus discipulis ») che non avrebbero potuto sostenere il peso delle cose che egli aveva ancora da rivelare. Quelli presenti sono i tempi felici della piena rivelazione (« felicia tempora ») e si deve solo lamentare la lentezza con cui gli uomini comprendono e fanno proprie le grandi promesse di Dio (37rv). È ben logico quindi che il vescovo si adatti alle capacità dei suoi fedeli se Dio stesso si è comportato in questo modo col genere umano.

Resta da chiederci se, al di là della maschera imposta da questo adattamento di cui ci viene fornita la più esplicita giustificazione, trapeli qualcosa della dottrina riservata ai « perfetti ». È difficile rispondere, perché occorrerebbe servirsi qui di prove « ex silentio »: come non si parla del papato, così non si trova cenno in queste pagine di una organica dottrina dei sacramenti in senso tridentino, tanto per fare un esempio (15). Ma qualcosa di esplicito traspare: intanto, è forse un caso che un cenno all'eucarestia si trovi in un inciso, l'inizio della predica 105ª delle *extraordinariae*, che suona così: « Haec hius iam institutae coenae *recordatio* »? E ancora, per quanto riguarda il battesimo: in un elogio di s. Martino si ricorda che questi era già « adolescens » e non ancora battezzato, eppure aveva già cominciato a dedicarsi a quelle opere di misericordia « quae in primis Christus... requirit » e delle quali soltanto si parlerà nel dì del giudizio (16). E ancora, analizzando il passo evangelico che dice « Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit » e: « qui vero non crediderit, condemnabitur », si chiede: perché, mentre nel primo passo si dice che « baptismus cum fide necessarius sit », nel secondo si nomina soltanto la fede e non anche il battesimo? avrebbe

(15) Uno studio sulle idee religiose del Chiari dovrebbe analizzare le prediche anche da questo punto di vista. Segnaliamo, a questo proposito la predica n. 39 della raccolta *In sermonem Domini* cit., cc. 151 e ss., dedicata al matrimonio, la n. 20 e la n. 43 delle *Extraordinariae*, vol. I, cc. 88r e ss., e 203v e ss., dedicate rispettivamente all'eucarestia (per la quale si insiste sul valore di « commemoratio ») e alla cresima. e infine le n. 13-14-15 di quest'ultima raccolta, cc. 59v-70v, dedicate alla penitenza (dove si trova una polemica talmente aspra contro l'uso corrente della confessione che la disattenzione dell'inquisitore stupisce una volta di più). Si tenga anche presente l'eco molto chiara della pagina del *Beneficio di Cristo* sull'eucarestia che è possibile avvertire a c. 91rv del primo volume delle *Extraordinariae:* « ... aliquin acciderent ei, quod in corporeo stomacho evenire solet, ut cibi per se optimi et saluberrimi in noxios humores convertantur ». Nel *Beneficio* si trova: « Perché, sì come il cibo corporale, quando truova lo stomaco occupato da umori viziosi, esso ancora si corrompe e nuoce; così questo cibo spirituale. se truova una anima viziosa di malizia e d'infideltà, la precipita in maggior ruina » (Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo* a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago 1972, pp. 61-62).

(16) *Orationum quas extraordinarias appellavit*, vol. II cit., c. 181r.

dovuto dire: « qui non crediderit, nec baptizatus fuerit ». Ma questo è stato fatto perché l'una cosa consegue all'altra (« alterum ex altero sequitur »). « Qui enim non *credit, palam est, quod ne baptizari quidem vult* » (17). E questo al termine di una pagina dove si dice che il battesimo con acqua è stato voluto da Cristo perché gli uomini, che conoscono solo per tramiti corporei, divenissero « capaciores » del mistero del rinnovamento che la fede operava in loro.

Non vorrei insistere oltre su questo terreno molto scivoloso; certo, non si può non chiedersi quanto del Siculo esoterico sia passato nelle prediche del Chiari.

5 - I dati fin qui esposti vogliono essere solo un contributo per una indispensabile operazione di restauro. Non si è quindi affrontata la ricostruzione delle idee religiose del Chiari (18). La lettura dei testi raccolti sotto il titolo generale di « Orationes » — da intendersi nel senso di discorsi, ragionamenti, appelli, esposizioni articolate di questioni dottrinali e morali e non nel senso della tradizionale oratoria degli ordini predicatori né in quello dell'« oratoria sacra » post-tridentina — basta a mostrare l'importanza e l'interesse di una ricostruzione del genere. Essa però può essere tentata solo a partire da un restauro che — nel togliere le ridipinture grazie alle quali il Chiari e i suoi amici ed editori hanno potuto contrabbandare idee e testi proibiti — sveli anche la tecnica di una ridipintura così abile e resistente da ingannare le autorità ecclesiastiche post-tridentine e gli studiosi moderni.

Nelle pagine precedenti ci si è spesso meravigliati della disattenzione degli inquisitori; ma non è lecito fermarsi alla meraviglia. Gli inquisitori, si sa, non erano in genere poco preparati o ignoranti. Se hanno fatto passare queste pagine senza trovare niente da eccepire è perché le posizioni dottrinali della « setta giorgiana » vi si presentano costantemente frammiste alla polemica contro la corruzione morale del clero e dei fedeli, contro la non residenza dei vescovi e così via. Fino all'inizio del pontificato di Pio V era ancora possibile divulgare queste ultime voci della grande ondata di rinnovamento della vita religiosa che aveva caratterizzato il primo '500 senza incontrare sospetti e censure; ma i tempi stavano ormai cambiando e ben presto gli attacchi alla gerarchia ecclesiastica non sarebbero stati più permessi (19). Inoltre bisogna tener presente che gli inquisitori vagliavano le posizioni eterodosse con una rete le cui maglie erano fatte su misura per

(17) *Ibidem*, c. 89v; il corsivo è mio.

(18) Si dovrà tener conto, per un lavoro di questo genere, del giovanile commento al cap. XV della prima epistola paolina ai Corinzi, conservato nel manoscritto Chigi. A. IV. 83 della Biblioteca Apostolica Vaticana. Colgo l'occasione per segnalare le cinque prediche del Chiari conservate nel ms. Barb. Lat. 2013 della Biblioteca Vaticana, le quali corrispondono — sia pure con diversa numerazione — a quelle edite nel 1566 col numero d'ordine 60-61-62-63-64.

(19) Si vedano ora le importanti osservazioni di A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura* in *Storia d'Italia*, vol. V: *I documenti*, Torino 1973, pp. 1407, 1425.

le idee della Riforma, laddove la problematica religiosa che si esprimeva negli scritti editi sotto il nome del Chiari aveva altre origini e altri esiti.

Questi scritti potevano quindi apparire come l'espressione delle idee di un buon vescovo, preoccupato della disciplina ecclesiastica e dei costumi dei fedeli. Una tale ridipintura è stata presa per buona anche in sede storiografica: lo stereotipo post-tridentino del « modello del buon vescovo » è stato tranquillamente applicato al Chiari e ai suoi scritti ed è così che le idee del Siculo sono state definitivamente sepolte sotto le loro mentite spoglie.

Adriano Prosperi

Sugli scritti di Giulio da Milano

Nella prima parte dell'Indice veneziano pubblicato da mons. Della Casa nel 1549 (1), cioè nella parte riguardante gli autori la cui « opera omnia » viene condannata e proibita, dopo i primi 19 nomi che riuniscono quasi tutti i maggiori esponenti del movimento riformatore europeo (2) e prima di un'altra serie di nomi « europei », un po' inopinatamente troviamo un piccolo gruppo di quattro eretici italiani e precisamente: Girolamo Savonese, frate Bernardino Ochino, frate Giulio da Milano, frate Pietro Martire fiorentino (3). A parte il significato della scelta che si è così operata, quello che immediatamente colpisce leggendoli è che, mentre autori e riformatori come Ochino e Vermigli sono ampiamente ed universalmente conosciuti, non così si può dire degli altri due « eretici » ricordati.

Ora l'impegno di questo intervento, che avrà, sia subito chiaro, solo un ambito bibliografico, sarà proprio quello di cercare di chiarire le ragioni dell'inserimento di Giulio da Milano nell'Indice del Della Casa, cioè di stabilire quali siano stati i suoi scritti, tentandone una prima e per alcuni versi ancora ipotetica sintesi; e anticipiamo già che, facendo questo, dovremo per forza occuparci anche di Gerolamo Savonese, dato che tale nome risulta essere soltanto uno pseudonimo letterario assunto dallo stesso frate di cui ci stiamo occupando.

Sarà però opportuno, a questo punto, cercare di dare un inquadramento biografico al personaggio che ci interessa.

---

(1) Sud Della Casa oltre a L. Campana, *Monsignor G. Della Casa e i suoi tempi*, in « Studi storici », XVII (1908), pp. 112-137, si veda la bibliografia citata in fine a C. Cordié, *G. Della Casa*, in « Cultura e Scuola », n. 38 (1971), pp. 21-31.

(2) Le uniche indicazioni extravaganti in questo « gruppo dei 19 » sono costituite dall'inserimento di Giovanni Huss (a proposito del quale con feroce malignità il Vergerio avanza l'ipotesi che il Della Casa ed i suoi frati lo ritengano un contemporaneo e vivente: cfr. carta d 5r de *Il Catalogo*, cit. nella nota seguente) e di uno sfuggente Marcantonio Calvino.

(3) Com'è noto il prezioso Indice del Della Casa ci è stato conservato perché posto all'inizio del famoso opuscolo di commento che vi ha dedicato Pier Paolo Vergerio, apparso con il titolo: *Il Catalogo de libri, li quali nuovamente nel mese di maggio nell'anno presente MDXLVIIII sono stati condannati et scomunicati per heretici, da M. Giovan Della Casa legato di Vinetia et d'alcuni frati. È aggiunto sopra il medesimo catalogo un iudicio, et discorso del Vergerio*, s.n.t., carta a 2r.

Gli studi specificatamente dedicati alla figura e all'opera di Giuseppe Della Rovere, che tra gli Eremitani di S. Agostino assunse il nome di Giulio, non sono certo numerosi e si riducono a quelli di De Leva, Comba e Capasso, in un ambito di anni che va dal 1874 al 1909 (4). Da allora abbiamo avuto solo accenni e riferimenti, sia pure utili ed importanti, nel corso di ricerche dedicate ad altri protagonisti o a particolari momenti della Riforma religiosa del sec. XVI. Tra l'altro, a partire dallo *Specimen Italiae reformatae* del Gerdes (5), la figura di Giulio da Milano è stata confusa e commista con quella di Giulio da San Terenziano, il compagno del Vermigli (6): e questo « inquinamento », per quanto già chiarito dal De Leva nel 1874 (7), ha avuto effetti piuttosto diffusi e tutt'oggi perduranti (8).

Sulla scorta dei risultati raggiunti dagli studi prima ricordati, la vicenda biografica di Giulio da Milano, per quanto fino ad oggi conosciamo, può essere così sintetizzata nei suoi momenti principali.

Nato a Milano, Giuseppe Della Rovere (9) entrò tra gli Eremitani di S. Agostino tra il 1520 ed il 1522 come ci informa egli stesso negli atti del processo veneziano (10). Frequentò l'Università di Pado-

---

(4) G. De Leva, *G. da Milano-Appendice alla storia del movimento religioso in Italia nel secolo XVI*, in « Arch. Veneto », VII, II (1874), pp. 235-249; E. Comba, *G. da Milano-Processi e scritti*, in « La « Rivista Cristiana », XV (1877), pp. 269-277, 304-333, 345-356; Idem. *Giulio Della Rovere* in *I nostri Protestanti*, II, Firenze, 1897, pp. 153-182; G. Capasso, *Fra Giulio da Milano*, in « Arch. Stor. Lombardo », XXXVI (1909), pp. 387-402. Si deve anche ricordare K. Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle, 1877, pp. 19 sgg.

(5) D. Gerdes, *Specimen Italiae reformatae*, Leiden, 1765, pp. 279-280 (s. v.: « Julius Terentianus »).

(6) Per alcune notizie sulla figura di Giulio da San Terenziano (indicato anche come: Terenziano, da S. Terenzio, Santerenziano) e per i diversi tentativi di identificazione del personaggio si veda Ph. Mc Nair, *Pietro Martire Vermigli in Italia*, Napoli, 1971, pp. 310-312.

(7) G. De Leva, *Giulio da Milano*, cit., p. 235; Idem, *Storia documentata di Carlo V in correlazione all'Italia*, III, Padova, 1875, p. 375 n. 5 e p. 440. Si veda anche M. Young, *The life and times of A. Paleario*, London, 1860. I, p. 369 n. 2; II, p. 111 n. 2.

(8) L. Perini, *Ancora sul libraio tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in « Nuova Rivista Storica », LI (1967), p. 394 n. 29, attribuisce ancora a Giulio da San Terenziano lo pseudonimo di G. Savonese. Tra l'altro il Perini fa riferimento a F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, I, Bonn, 1883, p. 377, che invece avverte proprio di non confondere i due personaggi.

(9) Il Comba, *G. da Milano*, cit., p. 270 (seguito da F. C. Church, *I riformatori italiani*, I, Milano, 1967, p. 128) avanza l'ipotesi che il giovane milanese abbia scelto il nome di fra Giulio in onore di papa Giulio II Della Rovere, con cui aveva in comune il cognome di famiglia.

(10) Arch. di Stato - Venezia, *S. Uffizio*, b. I. *Processi 1541-1545*. fasc. I: *Processus magistri Julij mediolanensis ordinis heremitarum sancti Augustini:* si veda l'interrogatorio del 10 giugno 1541; cfr. E. Comba, *Giulio da Milano*, cit., p. 270; G. Capasso, *Fra Giulio*, cit., p. 387.

Dato che le costituzioni dell'Ordine stabilivano che non potevano essere ricevuti fanciulli con meno di 11 anni (cfr. J. Aramburu Cendoya O.S.A., *Las primitivas Constitutiones de los Agustinos* [*Ratisbonenses del año 1290*], Valladolid, 1966, p. 59), ne risulta che il « terminus ante quem » della sua nascita sarebbe il 1510.

va e nel 1535 conseguì il grado di « maestro » in teologia (11); negli anni dal 1533 al 1535 lo troviamo in S. Agostino di Pavia: e qui dovette certamente subire l'influenza, senz'altro importante per i suoi futuri atteggiamenti riformati, di Agostino Mainardi, allora priore di S. Mustiola (12).

Aveva cominciato a predicare intorno al 1530, ma pare che solo dal 1536-37 abbia palesato posizioni che dovevano inevitabilmente condurlo a scontrarsi con l'Inquisizione (13). Contro di lui, per la predicazione quaresimale tenuta a Bologna nel 1538, venne aperto un processo (14), del quale riuscì però ad evitare le possibili gravi conseguenze per un intervento personale del papa, evidentemente sollecitato da qualche potente protettore del nostro frate (15).

Nel giugno 1540 da parte del Generale dell'Ordine Gerolamo Seripando gli fu riconfermata la licenza di predicatore (16) e per l'avvento poté pronunziare i suoi sermoni a Trieste, dove incontrò il pieno appoggio del vescovo della città Bonomo (17). Per la quaresima del 1541 fu poi a Venezia: e qui si interruppe definitivamente la sua attività di predicatore riformato in terra italiana.

Incarcerato e processato dal nunzio Andreasi (18), il 15 gennaio 1542 fu costretto ad una pubblica abiura; condannato ad un anno di carcere, poté uscirne, dopo che aveva già scontato la pena, solo con la fuga verso la metà del febbraio 1543 (19).

Nel 1547 lo troviamo pastore della comunità di Poschiavo (20) e

---

(11) Vedi: *Regestum Seripandi, 1538-1540*, Dd 18, f. 16r., in Archivio Generale degli Eremitani, Roma. Deriva da un errore di lettura l'indicazione del Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II, 1, Roma, 1950, p. 155 n. 1, secondo cui il dottorato si daterebbe al 1534.

(12) Cfr. R. Maiocchi-N. Casacca, *Codex diplomaticus ord. S. Augustini Papiae, III (1501-1536)*, Papiae, 1907, pp. 167-168, 173-174.

(13) F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, 1972, p. 319 e n. 5.

(14) Gli atti del processo bolognese si conservano tra le carte del processo veneziano. Cfr. comunque E. Comba, *Giulio da Milano*, cit., pp. 271-277.

(15) Si veda la lettera del card. Ridolfi del 30 giugno 1541 al nunzio Andreasi, tra le carte del processo veneziano. Cfr. anche H. Jedin, *Girolamo Seripando - Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburg, 1937, I, p. 262.

(16) Il documento originale si trova tra le carte del processo veneziano; ma si veda anche *Regestum Seripandi*, cit. f. 175v.

(17) Cfr. A. Tamaro, *Assolutismo e municipalismo a Trieste. Il governo del capitano Hoyos (1546-1558)*, in « Archeografo triestino », s. III, 18 (1933), pp. 169-178. Sul Bonomo si veda la « voce » a cura di G. Rill in « Dizionario biografico degli Italiani », vol. XII, Roma, 1970, pp. 341-346.

(18) Sull'Andreasi si veda la « voce » a cura di N. Raponi in « Dizionario biografico degli Italiani », vol. III, Roma, 1961, pp. 128-130. Per la procedura seguita dall'Andreasi si veda anche *Nunziature di Venezia*, II, (1536-1542), a cura di F. Gaeta, Roma, 1960, pp. 261-262 e passim.

(19) G. Capasso, *Art. cit.*, p. 401.

(20) P.D.R. De Porta, *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum*, Curiae Raetorum et Lindaviae, 1772, I, 2, p. 40 nota u. Un suo precedente servizio pastorale a Vicosoprano dovrebbe risalire ai primi mesi di questo stesso anno: J. R. Truog, *Die Pfarrer der evangelischen Gemeinden in Graubünden und seinen ehemaligen Untertanenlanden*, Chur 1935, p. 248.

da allora rimarrà ortodosso predicatore calvinista fino alla morte, avvenuta a Tirano nel 1581 (21).

Forse discepolo del Valdés, secondo quanto pare potersi dedurre da alcuni accenni del Curione (22) e se dobbiamo credere a ciò che polemicamente proclama il Boverio (23), Giulio Della Rovere è indubbiamente una figura interessante nel non vastissimo mondo dei riformati italiani e non solo per l'entusiasmo che sapeva suscitare con la sua predicazione innovatrice, ma in particolare per i gruppi che riusciva ad animare (e coi quali rimaneva poi in contatto) nelle città dove predicava: abbiamo indicazioni più o meno ricche di dati per Bologna, Trieste e Venezia (24).

Sappiamo che prima del processo veneziano aveva letto: alcuni scritti del Pellikan, i commenti di Butzer sugli Evangeli e su S. Matteo, il commento del Bullinger a San Paolo, i *Loci communes* di Melantone, le *Pandette* del Brunfels, e poi anche Calvino (certamente l'*Institutio*) e Brenz, mentre diffondeva tra i suoi corrispondenti opere come *El summario de la santa Scrittura* ed altri si rivolgevano a lui per avere testi di Calvino, Brenz e Butzer.

Soprattutto la fitta corrispondenza sequestratagli al momento dell'arresto a Venezia ci consente di individuare in lui un punto di riferimento importante non solo per numerosi confratelli di tendenze innovatrici, ma anche per alcuni laici; e possiamo così ricostruire, almeno in parte, un dialogo che interessava numerose città dell'Alta Italia quali: Udine, Pirano, Vicenza, Ferrara, Asti, Cesena, Ragusa, Pistoia, Padova, Milano, Siena e Muggia.

Degli scritti di Giulio da Milano è stata studiata fino ad oggi soltanto l'*Esortatione al martirio;* alcune sue opere, come vedremo, sembrano perdute, ma se ne conservano altre che dovrebbero fornirci preziose indicazioni sull'evoluzione teologica di questo ex-eremitano.

Iniziando ora la ricerca sugli scritti di Giulio da Milano e riprendendo dall'anticipazione sull'identità di Gerolamo Savonese, bisogna sottolineare che chi ci dà una incontrovertibile indicazione sulla

---

(21) P.D.R. De Porta, *Op. cit.*, I, 2, p. 41 dice che morì molto vecchio dopo il 1571; F. H. Reusch, *Der Index*, cit., p. 377 fissa la morte al 1572. Il Truog, *Op. cit.*, pp. 248.269 precisa però che Giulio morì a Tirano nel 1581.

(22) Cfr. la lettera dedicatoria di C. S. Curione all'edizione di Basilea del 1550 delle *Cento e dieci divine considerazioni* del Valdés (ristampata in appendice all'ed. a cura di E. Cione, Milano, 1944, p. 527) e poi dello stesso Curione. *Pasquillus ecstaticus non ille prior sed totus plane alter.* Genevae, 1544, p. 172.

(23) Z. Boverio, *Annali de' Cappuccini*, I, Venezia, 1643, p. 411. Sembra qui evidente che il Boverio intenda dimostrare che se per i Cappuccini l'Ochino era caduto nell'eresia, anche altri Ordini, come i Canonici regolari col Vermigli e gli Eremitani con Giulio da Milano, non potevano dirsi immuni da colpa. Va però considerato significativo che per il rapporto col Valdés il Boverio faccia riferimento a Giulio e non ad Agostino Mainardi.

(24) A parte le lettere conservate tra le carte del processo veneziano, cfr.: A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel sec. XVI*, in « Rinascimento », s. II, XIII (1962),p. 111, 136-137; P. Paschini, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova, 1959, pp. 10-17.

reale consistenza biografica di questo pseudonimo è Pier Paolo Vergerio il quale, nel suo citato commento all'Indice del Della Casa, venendo a parlare dell'uso degli pseudonimi che permetteva di diffondere proprio quelle opere che l'Indice intendeva proibire, dopo aver « svolto » i falsi nomi sotto cui si nascondevano autori quali Melantone, Zwingli e Postel, a questo punto scrive: « ...et in questo istesso Catalogo vi è tra gli altri il nome di Girolamo Savonese, il quale è finto. Messer Giulio da Melano essendo nella casone, o prigione di S. Gio. Bragola (sic) in Vinetia fece quel libricino et quelle lettere così ardenti, vedete se egli temeva la crudeltà de Farisei, che lo avevano nelle mani ». E subito prosegue: « E finto è quelaltro di Gratia Dio di Monte santo, quelle epistole sono di quello istesso autore, il quale ha scritte quell'altre della fede, dell'opere, della carità, et altro di più importantia » (25).

Mi pare che, intanto, nonostante il discorso possa non risultare di assoluta evidenza (26), non dovrebbero sussistere seri dubbi sul fatto che il passo riportato sia unitario, si riferisca cioè allo scrittore di cui ci stiamo appunto occupando e questo per una serie di ragioni. L'indicazione « quello istesso autore » deve per forza riportarsi al personaggio ricordato immediatamente prima, cioè a Giulio: se così non fosse accadrebbe che il Vergerio, proprio nel corso di un brano in cui intende svelare il senso reale di certi pseudonimi, finisca per assumere atteggiamenti stranamente reticenti. Che le opere ricordate fossero attribuite a Giulio da Milano è stato, del resto, inteso già da studiosi come il Reusch ed il Comba, che per primi si sono occupati degli scritti del Della Rovere (27).

Di altrettanta importanza risulta ora la questione del valore della testimonianza del Vergerio; prescindendo da affermazioni generiche di attendibilità e di compiuta informazione da parte dell'ex vescovo di Capodistria, mi pare che in questo caso siano disponibili controprove di indubbio peso.

Il Vergerio data la lettera dedicatoria del suo commento all'Indice al 3 luglio 1549, mentre sappiamo che solo un mese dopo egli era sicuramente a Poschiavo e dunque a diretto contatto di Giulio da Milano (28); questo non dovrebbe però escludere a priori che la stampa

---

(25) *Il Catalogo*, cit., carta c 5r. Nelle sue *Annotationes in catalogum hereticorum Venetiis impressum a Gabriele Julito* (sic) *de Ferrarijs*, 1556, il Vergerio accennerà soltanto al fatto che i nomi di Gerolamo Savonese e Graziadio da Montesanto sono pseudonimi, carta B. 3v.

(26) E. Comba, *I nostri Protestanti*, cit., II, p. 180 parla di « menzione troppo vaga » e di « forma alquanto sibillina » e G. Spini, *Tra Rinascimento e Riforma-Antonio Brucioli*, Firenze, 1940, p. 103 n. 45 ribadisce l'impressione.

(27) Cfr.: F. H. Reusch, *Der Index*, cit., p. 377; E. Comba, *I nostri Protestanti*, cit., II, pp. 180-181.

(28) Si veda la lettera di B. Altieri datata 3 agosto e diretta al Bullinger: P.D.R. De Porta, *Op. cit.*, I. 2, p. 97; *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, a cura di T. Schiess, I, (« Quellen zur Schweizer Geschichte », XXIII), Basel, 1904, n. 475. Non bisogna però dimenticare che il 3 luglio 1549 fu anche il giorno in cui il Vergerio venne privato del vescovado; non si può dunque escludere che la datazione

del volumetto sia avvenuta, non a Zurigo come indica lo *Short-title* del British Museum, ma proprio a Poschiavo, come ritengono alcuni studiosi (29). Comunque sia, l'attenzione tutta particolare dedicata a Giulio da Milano nel passo riportato, senz'altro singolare nell'economia del discorso e anche in rapporto al personaggio in sé, farebbe pensare all'intenzione del Vergerio di ingraziarsi o di ringraziare il pastore del borgo in cui aveva trovato momentanea ospitalità ed anche, forse, la possibilità di stampare il suo « commento ».

Ne deduciamo allora che in questo caso le informazioni del Vergerio sono state di prima mano, mentre non è da escludere l'ipotesi che, come nel caso di Francesco Negri per *Il libero arbitrio* (30), anche in questa circostanza, sia stato lo stesso autore a dare al Vergerio il permesso di svelare i suoi pseudonimi.

Infine, nell'eventualità che le indicazioni del commento vergeriano non fossero esatte, riesce difficile pensare che Giulio, nel corso della sua lettera « ai farisei difensori dell'Idolo Romano » compresa nell'*Esortatione al martirio*, dove accenna non solo alla personale lettura dell'Indice del Della Casa, ma anche al « pio Vergerio » che « ben vi risponde », non avrebbe colto l'occasione per rettificare le affermazioni che lo riguardavano direttamente (31).

La bibliografia di Giulio da Milano risulterebbe allora così costituita:

— un libriccino di lettere (pare evidente che l'espressione « quel libricino et quelle lettere » vada intesa come un'endiadi) uscito sotto il nome di Gerolamo Savonese;
— alcune « epistole » apparse sotto il nome di Graziadio da Montesanto;
— altre « epistole » sulla fede, le opere e la carità;
— infine: « altro di più importantia ».

Subito dobbiamo notare che chiaramente da un tale elenco manca tutto ciò che Giulio doveva aver scritto sotto il suo nome e che, naturalmente, ne aveva motivato l'inserimento nell'Indice.

Per quanto ne sappiamo anteriormente al 1549 gli unici scritti di Giulio che uscirono alle stampe col suo vero nome furono le *Prediche*.

Filippo Argelati nella sua come al solito documentatissima *Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium*, sotto la voce « Julius Mediolanen-

---

della dedicatoria abbia un valore simbolico-polemico e non cronologico. Cfr. P. Paschini, *Eresia e Riforma cattolica al confine orientale d'Italia*, (« Lateranum », n.s., XVII, nn. 1-4), Romae, 1951, p. 29.

(29) Mentre lo *Short-title Catalogue of Books printed in other countries from 1465 to 1600 now in the Brithish Museum*, London, 1958, p. 153, ritiene trattarsi di un'edizione zurighese del Froschower, E. Comba, *I nostri Protestanti*, cit., p. 166 e G. Bonnant, *Les index prohibitifs et expurgatoires contrefaits par des Protestants au XVIe et au XVIIe siècle*, in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », XXXI (1969), pp. 622-623, pensano invece alla tipografia del Landolfi di Poschiavo. Quest'opera del Vergerio non è per altro ricordata nel volume di R. Bornatico, *L'arte tipografica nelle Tre Leghe (1549-1803)*, Chur, 1971.

(30) *Il Catalogo*, cit., carta g 7v.

(31) *Esortatione al martirio*, [Poschiavo], 1552, p. 114.

sis », ricorda che del nostro eremitano era a stampa *La prima parte delle Prediche del Rev. Padre Maestro Giulio da Milano dell'Ordine di S. Agostino, predicate nella Città di Venezia nel Tempio di S. Cassiano del MDXLI* (32).

Il bibliografo milanese ci informa poi che l'edizione era in 8° e conteneva 22 prediche: e questi sono gli unici dati sicuri che possediamo sul testo, dato che fino ad oggi non è più stato possibile ritrovarne copia. Il volume era naturalmente mancante di qualsiasi nota tipografica e all'Argelati sembrò di potervi riconoscere un'edizione di Basilea (33).

Con gli scarsi dati a disposizione a me pare invece più probabile che questa prima parte delle prediche veneziane sia stata stampata in Italia, per una serie di ragioni che adesso vedremo.

Intanto notiamo che, qualche tempo dopo la pubblicazione della prima parte, uscì *La seconda parte de le prediche di M. Giulio da Milano predicate in Vinetia nel tempio di San Casciano ne l'anno del* MDXXXXI. Anche per questa edizione non abbiamo nessuna nota tipografica (34).

Di sicuro possiamo dire che i due volumi erano stati pubblicati prima del 1549, in quanto vediamo che entrambi fanno parte dell'inventario dei libri sequestrati in casa di Francesco Stella il 16 novembre di quell'anno (35). Dovrebbe essere invece la prima parte delle *Prediche* di Giulio quella che, nel suo constituto del gennaio 1552, il medico di Casalmaggiore Pietro Bresciani ricorda tra i libri di « eretici » italiani letti tra il 1540 ed i primi mesi del 1547, allorché venne arrestato (36).

---

(32) F. ARGELATI, *Op. cit.*, Mediolani, 1745, 1, 2, col. 754.

(33) L'Argelati ne vide un esemplare mutilo in fine nella biblioteca del convento di S. Antonio di Milano (« huius Urbis » ci pare debba riferirsi a Milano e non a Venezia, sede della predicazione, come altri ha supposto). Il convento e la chiesa di S. Antonio dagli Antoniani passarono ai Teatini nel 1577, mentre soppresso il convento all'epoca napoleonica, quello che rimaneva dell'Archivio venne trasferito a S. Nazaro (vedi *Storia di Milano* della Fondazione Treccani, vol. IX, Milano, 1961, pp. 650-651). Le nostre ricerche presso l'archivio di S. Nazaro non hanno però dato alcun esito. Un cenno alla prima parte delle *Prediche* di Giulio si ha anche in F. PICINELLI, *Ateneo dei letterati milanesi*, Milano, 1670, p. 354, che però non vide direttamente l'opera.

(34) LA SE/CONDA PAR-/TE DE LE PREDICHE,/DI M. GIULIO DA MILANO, PREDI-/cate in Vinetia, nel tempio di San/Casciano, ne l'anno del/M.D.XXXXI./ [più sotto:] Lapidem quem reprobaverunt aedi/ficantes, hic factus est in caput anguli./ PSAL. 117., s.n. t., pp. [6], 641, [9].

(35) Questo elenco, che si trova in Arch. di Stato - Venezia, *S. Uffizio*, b. 7, cc. non numerate, venne pubblicato la prima volta da H. F. BROWN, *The venetian printing press*, London, 1891, pp. 115-117; è stato recentemente riedito da L. PERINI, *Ancora sul libraio tipografo*, cit. pp. 392-394, il quale precisa di aver controllato il testo sull'originale. In questa circostanza il Perini non ha saputo attribuire a Giulio da Milano la I parte delle *Prediche* di « maestro Julio » che vi sono citate: cfr. p. 393 e nota 17. Potrebbe indicare un particolare legame tra Giulio da Milano e Francesco Stella il fatto che quest'ultimo, oltre alle due parti delle prediche, possedesse anche, come vedremo, l'opera uscita sotto il nome di Gerolamo Savonese e una raccolta di *Pie et christiane epistole*.

(36) F. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa*, cit., doc. 38, pp. 412-415 ed anche pp. 337-341.

Allora, considerando che tutti i testi ricordati dal Bresciani (*Prediche* di Ochino, *Pasquino in estasi* del Curione, *Il libero arbitrio* del Negri) furono pubblicati prima del 1547 e dunque che le indicazioni cronologiche date dall'inquisito a queste sue letture risultano coerenti, dovremmo dedurne (come fa del resto anche J. A. Tedeschi nella « voce » del « Dizionario biografico degli Italiani » dedicata al medico di Casalmaggiore) che pure le *Prediche* di Giulio da Milano dovevano essere state stampate anteriormente a tale data.

Ma se la prima parte risulta introvabile, della seconda parte di queste *Prediche* se ne conoscono almeno due esemplari (uno alla Nazionale di Parigi, già segnalato a suo tempo dall'Argelati (37), l'altro presso la Vaticana: ed è quello da me consultato) e la lettera dedicatoria di questo volume ci dà informazioni che mi sembrano preziose anche in relazione al testo irreperibile.

Firmata da Poschiavo essa ci propone chiaramente il *terminus a quo* del 1547 per la datazione dell'opera, ma supponendo che la stampa sia avvenuta in questa stessa località, e mi pare ci siano buone ragioni per sostenerlo (38), dovremo salire al 1549, dato che solo nel gennaio di quell'anno Dolfino Landolfi otteneva il permesso ufficiale di far funzionare i torchi che aveva impiantato sulla fine del 1547 (39).

E nella lettera leggiamo: « Costretto da frategli et quasi contro d'ogni mia voglia (40), si mandò in luce la prima parte di quelle prediche, le quali già predicai in Vinetia. E se io mi fossi accostato al carnal consiglio de la ragione humana, haverei sospeso l'organo mio ne salici di Babilonia, per vivermene al mormorio de l'ombrose acque di quella spiritual prigionia, la quale di morbidezza, et de carnali commodi di gran lunga trapassa tutte le delicie del mondo. Ma doppo che il Signore per la sua misericordia mi districò da un tanto laccio, ero di nuovo consigliato da molti altri... di confessare in iscritto quella verità la quale già in voce in Italia predicai... »; ed allora Giulio finì per accondiscendere « ...a prieghi de frategli Italiani... [per] giovare a la derelitta nostra Italia » (41).

Sul Bresciani si veda la « voce » a cura di J. A. Tedeschi in « Dizionario biografico degli Italiani », vol. XIV, Roma, 1972, pp. 176-179.

(37) F. Argelati, *Op. cit.*, II, 2, col. 1998; lo si veda schedato nel *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*, LXI, col. 43.

(38) A parte che riesca difficile supporre che Giulio, dopo essere stato con tutta probabilità il maggior propugnatore della installazione di una tipografia a Poschiavo (cfr. R. Bornatico, *Op. cit.*, p. 37) ed essendo pastore del borgo, facesse poi stampare le sue opere a Zurigo, mi pare che i caratteri tipografici e le lettere silografiche che vi compaiono possano senz'altro farci pensare ai tipi del Landolfi.

(39) R. Bornatico, *Op. cit.*, p. 37.

(40) Questo accenno mi pare lasci chiaramente intendere che al momento della decisione Giulio non era più in carcere, ma tra « frategli ». Ad un certo punto del processo veneziano, il 16 novembre 1541, Giulio si era offerto di ripetere « ad verbum » davanti agli inquisitori ed agli uditori delle sue prediche quanto aveva detto durante tutta la quaresima, per dimostrare che le sue affermazioni non contenevano eresie; non doveva dunque risultargli difficile metterle in carta.

(41) *Op. cit.*, cc. a 1v - a 2v.

Pare evidente che tra le due pubblicazioni ci sia stata una cesura ed un totale mutamento di ambiente, quale doveva essere rappresentato appunto dal passaggio di Giulio in terra riformata tra i « frategli italiani ». Su questo mi pare non sia il caso di insistere particolarmente; c'è però nel discorso del nostro eremitano l'accenno ad una fase intermedia tra i due momenti che sembra degna di interesse, soprattutto per il modo in cui ci viene presentata. Si parla di « spiritual prigionia », ricca di comodità terrene: non può essere evidentemente un accenno alla prigionia corporale nel carcere veneziano e, neanche, un riferimento ad un supposto ritorno alla presunta « pace » del chiostro; dopo l'abiura e la fuga dal carcere la vita in un monastero dell'Ordine per Giulio da Milano non sarebbe stata certamente troppo ricca di allettamenti e comunque nessun monastero era tale da poter corrispondere alla situazione descritta.

Mi pare invece che prenda qui consistenza reale un'ipotesi che mi si era proposta nel tentativo di ricostruire la sua biografia già prima di poter leggere questa dedicatoria.

Nella vicenda di Giulio da Milano una delle tante lacune è costituita proprio dal lasso di tempo che va dalla fuga dal carcere al momento in cui lo troviamo pastore nei Grigioni: sembra allora possibile ipotizzare che dopo la fuga — molto probabilmente favorita da quei patrizi veneziani che lo avevano appoggiato senza riserve durante tutto il processo — il nostro frate abbia trovato momentaneo e piacevole rifugio in qualche villa di uno di costoro e qui sia per qualche tempo vissuto presso « l'ombrose acque ».

Ma ci sono anche altre ragioni per ritenere avvenuta in Italia la stampa della prima parte delle *Prediche*.

Intanto il modo con cui si presenta nel titolo di questa edizione: « reverendo padre maestro Giulio da Milano dell'Ordine di S. Agostino ». Una tale intitolazione appare assurda e blasfema per un pastore riformato; e infatti sul frontespizio della seconda parte delle sue *Prediche* leggiamo soltanto « maestro Giulio da Milano ». Questo diverso modo di presentarsi nel titolo delle proprie opere, tra prima e dopo la fuga dall'Italia, è del resto esemplarmente riscontrabile nel caso dell'Ochino (42) e già un attento contemporaneo come Scipione Bianchini aveva avuto modo di sottolinearlo (43).

E infine, il fatto che nella perquisizione nei depositi librari dei Brucioli a Venezia nel luglio 1548 siano state trovate, oltre ad opere di Lutero, Bibliander ed Osiander, anche le *Prediche* di Giulio da Milano, insieme alle *Pie et christiane epistole di Graziadio da Mon-*

---

(42) Si consulti la bibliografia dell'Ochino alla fine del volume di R. H. Bainton, *B. Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento*, Firenze, 1940, pp. 163-164.

Per le edizioni veneziane dell'Ochino si veda anche: Ph. Mc Nair and J. Tedeschi, *New Light on Ochino*, in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », XXXV (1973), pp. 289-301.

(43) Si veda la sua lettera da Bologna del 30 dicembre 1542 diretta al Beccadelli, cit. in T. Bozza, *Calvino in Italia*, Roma, 1971, estratto dalla « Miscellanea in onore di G. Cencetti », pp. 13-14.

tesanto dello stesso Giulio, (queste ultime, come vedremo, uscite dai torchi dei tipografi fiorentini) (44), dovrebbe sufficientemente avvalorare l'ipotesi che in quel caso si trattasse della prima parte delle *Prediche* di Giulio da Milano, stampate, forse dai Brucioli, a Venezia prima del 1547 (45).

Ma a questo punto dobbiamo chiederci: che senso aveva la pubblicazione di quelle prediche da parte di un frate fuggiasco ed espulso dall'Ordine (46)?

L'unica spiegazione che ci si presenta sarebbe di pensare che Giulio (il quale, se pure fuggiasco, aveva però completamente scontato la pena) mirasse ad una sua riabilitazione, pubblicando proprio i sermoni sulla base dei quali era stato condannato (47). Se così fosse bisognerebbe allora concludere che, uscito di scena proprio negli anni decisivi per la crisi della « riforma » in Italia, una volta fuori del carcere non avesse subito avvertito come fosse ormai irrimediabilmente mutato il clima rispetto a quello degli inizi del 1541: questa pubblicazione sarebbe allora un frutto piuttosto tardo delle speranze del primo evangelismo italiano.

Certo, proprio in questa prospettiva, se potessimo ritrovare il volume, dovremmo rilevare l'attenuazione di certi motivi innovatori della predicazione orale, così come risulta evidente che, invece, nella seconda parte delle sue *Prediche* sono state accentuate, o, almeno, esplicitate le posizioni riformate (48).

Molto brevemente accenniamo che in questa seconda parte, ricca di 641 pp., sono state stampate le altre 26 prediche che completavano il quaresimale veneziano (49), dove troviamo affrontati i temi fondamentali del movimento riformatore: la giustificazione, la predestinazione, i sacramenti ecc.

Da segnalare poi che proprio la 44ª predica di questa raccolta,

---

(44) Arch. di Stato - Venezia, *S. Uffizio*, b. 13, fasc. *Contra Antonium Bruçulli*, c. 2r.

(45) Sull'attività tipografica di Francesco ed Alessandro Brucioli e sulla parte di ispiratore delle loro iniziative editoriali che ebbe Antonio si veda G. Spini, *Op. cit.*, pp. 92 sgg.

Per un elenco delle edizioni si consulti lo *Short-title Catalogue of Books printed in Italy*, cit., p. 798.

(46) L'espulsione di Giulio da Milano e di Agostino Mainardi avvenne nel febbraio 1542 (cfr. *Regestum Seripandi, 1540-1542*, Dd 19, f. 122r).

(47) Scriveva il nunzio Mignanelli a Roma al card. Farnese il 22 febbraio 1543 annunziandogli la fuga di fra Giulio: « ...Dio lo incamini per la buona via; perché è suggetto da far bene et male. El desiderio mio non era altro che cercar di guadagnarlo... » (G. Capasso, *Art. cit.*, p. 401).

Sul Mignanelli vedi: B. Nicolini, *Il frate osservante Bonaventura De Centi e il nunzio Fabio Mignanelli - Episodio della vita religiosa veneziana*, in *Aspetti della vita religiosa, politica e letteraria del Cinquecento*, Bologna, 1963, pp. 61-83.

(48) Così ad es. la predica sull'eucarestia diventa: « de la cena del Signore ».

(49) Dal mercoledì dopo la terza domenica di quaresima (n. 23) al martedì dopo Pasqua (n. 48).

relativa alla Cena del Signore, venne pubblicata in traduzione inglese a Londra nel 1579 (50).

Tornando ora definitivamente al Vergerio, cerchiamo di concludere, per quanto possibile, il discorso che abbiamo iniziato su « Gerolamo Savonese ».

Intanto dobbiamo notare che mentre il Vergerio parla di « lettere », il Reusch invece accenna a « prediche », facendo proprio riferimento all'Indice del Della Casa (51). Su questa scorta E. Comba scrive che le prediche di Giulio da Milano pubblicate con lo pseudonimo di Gerolamo Savonese sono introvabili (52).

L'unico dato sicuro e di qualche interesse che possediamo al riguardo è però quello fornitoci dal già ricordato catalogo dei libri sequestrati a Francesco Stella nel 1549, dove troviamo citate le « Opere christiane di Hieronimo Savonese » (53). I titoli di questo inventario in genere sono abbastanza precisi nelle indicazioni che danno e quindi non dovremmo trovarci di fronte ad una intitolazione arbitraria o generica.

Queste « lettere » di Gerolamo Savonese, secondo l'indicazione del commento all'Indice del Della Casa, sarebbero dunque state scritte in carcere (54) e allora pare logico datarle, come stesura, se non anche come pubblicazione, al 1542.

Come abbiamo visto il Vergerio attribuiva a Giulio da Milano due raccolte di epistole: una uscita sotto il nome di Graziadio da Montesanto, l'altra riguardante la fede, le opere, la carità. Entrambe queste raccolte sono, del resto, incluse nell'Indice del Della Casa, dove, nell'ultima parte in cui sono schedati una serie di scritti anonimi in volgare italiano, troviamo elencate anche: *Pie et christiane epistole di Gratia Dio da Montesanto* e *Pie et christiane epistole de uno servo di Giesu Christo della fede, delle opere et della charitate* (55).

---

(50) A very godly/and fruitfull Sermon of/*Maister Giulio* of/Milane, touching the Lordes Supper, being / *the xliiii wich he wrote / Translated out of Italian / and dedicated to the worshipful/Maistresse Anne Carow/Imprented at London*,/at the three Cranes in the / *Vintree, by Thomas* / Dawson / 1579, cc. 32 n.n.

Cfr. *British Museum General Catalogue of printed books*, vol. 86, col 709.

In verità sia la 43a che la 44a predica della raccolta hanno per oggetto la « cena del Signore ».

(51) F. H. Reusch, *Der Index*, cit., p. 377.

(52) E. Comba, *I nostri Protestanti*, cit., II, pp. 166, 180. Singolare il fatto che lo Chabod, *Op. cit.*, p. 337 n. 4 accenni alle « prediche » di Gerolamo Savarese (sic!).

(53) L. Perini, *Ancora sul libraio-tipografo*, cit., p. 394. Per le ragioni della scelta dello pseudonimo « Savonese » da parte di Giulio, pare logico fare riferimento al fatto che la potente casata dei Della Rovere, da cui era uscito papa Giulio II, era di Savona: in tal modo con quel « Savonese » Giulio da Milano proponeva una specie di anagramma del suo cognome.

(54) Cfr. E. Comba, *I nostri Protestanti*, cit., II, p. 166.

(55) *Il Catalogo*, cit., carte a 4 rv. L. Perini, *Art. cit.*, p. 392 e n. 8 identifica le *Pie et christiane epistole* comprese tra i libri dello Stella con la seconda di queste raccolte, senza però dare alcuna indicazione sulle ragioni della scelta.

Delle *Epistole* di Graziadio da Montesanto, per quanto mi consta, nessuno dei numerosi studi sugli eretici italiani ha mai fatto cenno ed il testo alle prime ricerche sembrava assolutamente irreperibile; per fortuna così non è e, trovatone copia a Firenze, da due mesi ho potuto cominciare a studiarlo.

Non è però possibile soffermarsi qui in particolare su un tale scritto, anche perché mi è parso che esso meriti un discorso abbastanza articolato che bisognerà fare a parte; basti dire che si tratta di un volumetto di 126 carte (56), contenente 97 considerazioni o « epistole » su tutta una serie di argomenti che vanno da « Iddio », al « peccato attuale », ai « meriti » alla « rinascientia », alla « potestà ecclesiastica papistica », al « canto ecclesiastico » e che si conclude con una « Confessione dello Autore » (57) che è una vera e propria dettagliata confessione di fede, parafrasando il Credo, nel solco della ortodossia riformata.

Sarà indubbiamente un testimone importante per ricostruire le posizioni e l'evoluzione teologica di Giulio da Milano.

Per la seconda raccolta delle *Epistole* citate dal Vergerio bisogna invece ricordare un supposto ritrovamento effettuato dal Comba presso il prof. Karl Schimdt di Strasburgo che possedeva un'operetta dal titolo: *Pie e cristiane epistole composte da un servo di Dio alla consolazione dei fedeli fratelli in Cristo Gesù Signore e Salvatore nostro,* composta di 36 pp. più il frontespizio. Il Comba, che poté ricopiarsi il detto volumetto e ne parla nel corso del suo saggio su Giulio Della Rovere compreso nel secondo volume de *I nostri Protestanti* (58), afferma che era costituito da cinque trattatelli riguardanti la fede e la sua efficacia, le opere, i meriti e la carità; ma allo storico valdese, che riportava alcuni passi dell'opera in questione, sembrava di dover concludere: « A nessuno parrà di riconoscere ivi lo stile di Giulio Della Rovere... », mentre poco prima aveva ipotizzato che il testo fosse da riportare ad una penna toscana che si limitò forse a tradurre qualche trattatello d'Oltralpe (59).

Per quanto lo consentono le brevi citazioni del Comba e per quello che possono valere i criteri stilistici, si direbbe senz'altro che l'opera non sia di Giulio, ma esistono altre ragioni che sembrano ulteriormente rendere incerta una tale paternità.

---

(56) PIE ET CHRISTIANE/EPISTOLE DI GRATIEADIO DA MON-/TE SANTO/ [più sotto:] Conobbe il Signore quegli che sono suoi, et partasi dalla iniquità ciascuno/che nomina il nome di Christo./Paulo à Timotheo. Cap. ii/ [in fine:] Fine delle Epistole di Gratia à Iddio da Monte/Santo servo di Christo Giesu Signore et Salvatore nostro, s.n.t., cc. [2], 126.

(57) *Op. cit.*, cc. 120r-126r.

(58) E. Comba, *Op. cit.*, pp. 181-182.

(59) Su questa base G. Spini, *Op. cit.*, p. 103 n. 45 faceva l'ipotesi che questa raccolta fosse da riferirsi ad Antonio Brucioli. Invece l'Indice veneziano del 1554 attribuiva al Brucioli le *Epistole* di Graziadio da Montesanto: cfr. F. H. Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des sechszehnten Jahrhunderts*, Tubingen, 1886, p. 156. Per le opere di A. Brucioli si veda: G. Spini, *Bibliografia delle opere di A. Brucioli*, in « La Bibliofilia », XLII (1940), pp. 129 sgg.

Prima di tutto va considerata la differenza notevole dei titoli: abbiamo visto come sia il Vergerio, sia il Della Casa insistano su termini quali « fede », « opere », « charitate », che invece non compaiono affatto nel titolo della raccolta strasburghese; poi il « servo di Giesu Christo » diventa il « servo di Dio »: e non è differenza di poco significato logico e teologico (60).

Ancora, mi pare che sia importante sottolineare il fatto che, escludendo l'Indice del Della Casa (che conosce solo due raccolte di *Pie et christiane epistole*), a partire dall'Indice milanese dell'Arcimboldi del 1554 le raccolte di *Pie et christiane epistole* che vi sono ricordate sono tre; secondo i titoli dell'Arcimboldi abbiamo infatti: *Epistolae piae et christianae - Gratia Dio epistole volgari - Piae et christianae epistolae* (61).

Così negli Indici di Paolo IV del 1559, di Pio IV del 1564, del Quiroga del 1583 e in quello di Sisto V del 1590 (62).

Nella questione si inserisce ora direttamente il già citato sequestro dei libri dei Brucioli nei depositi dei quali vengono ritrovate le raccolte *Pie et christiane epistole di Gratie a Dio de Monte Sancto* e *Pie et christiane epistole composte da un servo di Dio alla consolatione de fideli fratelli in Christo Jesu Signor et Servator nostro* (63).

Quello che a questo punto veramente sorprende è che, sebbene il Della Casa fosse stato uno dei tre teologi che esaminarono i volumi sequestrati ai Brucioli (64), al momento di stendere il suo Indice dei libri proibiti vi inserisse le *Epistole de uno servo di Giesu Christo* e non le *Epistole composte da un servo di Dio:* una possibilità di spiegazione sarebbe allora quella di riproporre l'unicità di un'opera imprecisamente indicata con due diversi titoli, conclusione che pure, con i dati finora conosciuti, sembrava doversi escludere. Tutta la questione della effettiva individuazione della seconda raccolta di *Pie et christiane epistole* di Giulio da Milano deve dunque considerarsi ancora completamente aperta fino all'auspicato ritrovamento delle *Epistole de uno servo di Giesu Christo* o, almeno, fino ad un riesame più approfondito dell'operetta a suo tempo posseduta dal prof. Schmidt.

Ma dal processo di Antonio Brucioli ricaviamo ancora queste ulteriori preziose indicazioni. Una perizia di stile, eseguita, per ordine del tribunale inquisitoriale, sulle due raccolte citate dallo Speroni e Trifon Gabriele, escluse che fossero uscite dalla penna di Antonio Brucioli (contro cui si cercavano capi d'accusa, per cui possiamo ritenere che effettivamente esse non gli appartenessero); e a noi dunque con-

---

(60) Da notate che sia nella lettera dedicatoria che nell'intitolazione dei primi due scritti che compongono l'*Esortatione al martirio,* Giulio si presenta proprio come « servo di Giesu Christo ».

(61) Cfr. F. H. Reusch, *Die Indices*, cit., pp. 156, 158, 168.

(62) Cfr. F. H. Reusch, *Die Indices*, cit., pp. 185 sgg.; 261 sgg.; 402 sgg.; 478 sgg.

(63) *Contra Antonium Bruçulli,* cit., c. 2r. Per lo svolgimento del processo si veda: G. Spini, *A. Brucioli,* cit., pp. 100-104.

(64) G. Spini, *A. Brucioli,* cit., p. 101.

sente di ribadire che, infatti, almeno il primo scritto era di Giulio da Milano (65). Mentre un'altra commissione, formata da maestri dell'arte tipografica quali Tommaso Giunta, Federico Torresano e Michele Tramezzino, concluse invece che le due opere erano sicuramente state stampate nella tipografia dei Brucioli (66); questo dato potrebbe allora avallare l'ipotesi, già accennata, che anche la prima parte delle *Prediche* di Giulio sia uscita dalla stessa tipografia.

Per quanto riguarda la datazione è logica la conclusione che la raccolta di Graziadio da Montesanto sia stata stampata prima del luglio 1548.

Arrivati al 1550 è necessario ora riservare un momento di attenzione alla supposta confutazione da parte di Giulio da Milano della *Epistola... alli cittadini di Riva di Trento* di Giorgio Siculo (67).

L'accenno che alla questione dedica C. Ginzburg nel corso del suo volume sul *Nicodemismo* è tale da far ritenere l'opera come effettivamente scritta, anche se perduta (68), ma a mio avviso ci sono buone ragioni per dubitare che tale confutazione sia mai uscita dallo stadio delle intenzioni. Chi ci dà qualche notizia al riguardo è l'ex-domenicano Gerolamo Allegretti il quale, nel corso dei suoi interrogatori di fronte al S. Uffizio a Venezia nel settembre 1550, ricorda di aver ricevuto l'incarico da Nicolò Fogliata, qualificato esponente della comunità « calvinista » di Cremona, di mandare a Giulio Della Rovere, che stava scrivendo contro Giorgio Siculo, copia della citata lettera del visionario benedettino (69). L'Allegretti aggiunge però che aveva in camera quel testo e dunque sembra si possa concludere che non portò a termine il suo incarico (70); perciò al pastore di Poschiavo la lettera del Siculo dovette evidentemente arrivare da altra fonte ed in tempi posteriori.

Resta poi il fatto che nessuno, dopo l'Allegretti, ha mai fatto ri-

---

(65) *Contra Antonium Bruçulli*, cit., cc. 8r-v.

(66) Idem, cc. 7rv. La particolare attenzione dedicata dagli inquisitori ai due volumetti si giustifica sia col fatto che era probabilmente la prima volta che essi cadevano sotto i loro occhi, sia col fatto che, essendo anonimi, c'era il forte sospetto che fossero di pugno di Antonio Brucioli. Che poi delle *Epistole* di Graziadio se ne trovassero due colli interi, mentre tutte le altre opere erano comprese nel terzo collo, conferma ulteriormente che il testo era stato stampato direttamente dai Brucioli.

(67) Su Giorgio Siculo e sulla sua *Epistola* si vedano in particolare: D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, pp. 57-70; A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia a Bologna*, cit., pp. 125-126, 141-143, 153-154; C. Ginzburg, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in « Riv. Stor. Italiana », LXXVIII (1966), pp. 184-207; Idem, *Il nicodemismo*, cit. nella nota seguente, pp. 170-176; Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto (« Corpus Reformatorum Italicorum»), Firenze-Chicago, 1972, pp. 485, 492.

(68) C. Ginzburg, *Il nicodemismo - Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, 1970, pp. 174-175: « L'*Epistola* di Giorgio Siculo ebbe una certa eco. Giulio da Milano ne preparò una confutazione, che non ci è rimasta... ».

(69) A. Rotondò, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento - La pratica nicodemitica*, in *Delio Cantimori* - Omaggio della « Riv. Stor. Italiana » (ed. speciale del fasc. IV, vol. LXXIV, dicembre 1967) p. 138.

(70) Archivio di Stato - Venezia, *S. Uffizio*, b. 8, fasc. 29; i passi che interessano sono riportati in A. Rotondò, *Atteggiamenti*, cit., p. 138 n. 77.

ferimento ad uno scritto di Giulio contro Giorgio Siculo e, del resto, il brevissimo accenno al benedettino che si incontra nella *Esortatione al martirio* non sembra certo di qualcuno che avesse studiato in modo particolare le posizioni del Siculo (71).

Soprattutto, se l'opera di Giulio fosse effettivamente stata composta, riuscirebbe difficile spiegare una lettera come quella inviata da Calvino al Viret il 15 agosto 1551 (cioè più di un anno dopo i fatti ricordati dall'Allegretti), nella quale, mentre gli manda i « deliria » del Siculo, lo informa che gli Italiani gli hanno chiesto di farne una confutazione (72). Sembrerebbe più logico pensare, sulla scorta di un'ipotesi avanzata dal Cantimori e ampliata dal Rotondò (73), che sia stato proprio Giulio Della Rovere a passare a Calvino il testo del Siculo e le altre informazioni su di lui che il Riformatore ginevrino userà nella sua confutazione (74). Ne potremmo dedurre che l'ex-eremitano milanese abbia sentito l'impegno che gli era stato proposto come non adeguato ai suoi mezzi polemici ed abbia preferito lasciare l'incarico alla feroce dialettica di Calvino.

Nel 1552 usciva, quasi sicuramente a Poschiavo (75), col nome di Giulio da Milano, l'*Esortatione al martirio,* testo che dal suo primo apparire suscitò notevoli polemiche (76).

Intanto va però notato che, già nel titolo, questa edizione del '52 si presenta come « riveduta et ampliata » e che « Vi sono aggionte molte cose necessarie di sapere a nostri tempi », mentre la « tavola » all'inizio del volume ci avverte che almeno la lettera « a li farisei » è stata « ampliata ». Secondo il Comba una iniziale « esortazione al martirio » sarebbe stata completata con l'esame della controversa questione della liceità o meno della fuga in tempo di persecuzione (77), ma ci manca qualsiasi conferma ad una tale ipotesi.

---

(71) *Op. cit.*, p. 86.

(72) Calvini, *Opera*, XIV, in « Corpus Reformatorum », XLII, col. 164.

(73) Cfr.: D. Cantimori, *Eretici*, cit., p. 60; A. Rotondò, *Atteggiamenti*, cit., p. 138 n. 77.

(74) *De aeterna Dei praedestinatione qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, item de providentia qua res humanas gubernat*, Ginevra, 1552; cfr. *Opera*, VIII, in « Corpus Reformatorum », XXXVI, col. 255 sgg.

(75) Per il luogo di stampa di quest'opera vedi R. Bornatico, *Op. cit.*, p. 39. Tra gli studiosi si nota al riguardo qualche incertezza: così C. Ginzburg che nel *Nicodemismo*, cit., p. 175 n. 2 scrive: Poschiavo e ne *I constituti di don Pietro Manelfi* (Biblioteca del « Corpus Reformatorum Italicorum »), Firenze-Chicago, 1970, p. 14: Zurigo. A. Rotondò, *Atteggiamenti*, cit., p. 118 n. 9 indica dubitativamente Zurigo.

(76) ESORTA/TIONE AL MARTI-/rio, di Giulio da Milano, ri/ueduta, & ampliata./Vi sono aggionte molte cose neces-/sarie di sapere à nostri tempi, come/vederai ne'l voltar de'l foglio./Cuicunq; vult sequi me, abneget semetipsum,/& tollat crucem suam, ac sequatur me. Marc. 8./*Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem/confessio fit ad salutem. Rom 10./1552.*, pp. 156 [2].

Oltre alla copia posseduta dalla Zentralbibliothek di Zurigo, M. Young, *A. Paleario*, cit., II, p. 572 nota G ne segnalava un'altra presso la Bodleian Library di Oxford.

Per un esame delle posizioni sostenute dal Della Rovere in questa sua raccolta di scritti si veda: A. Rotondò, *Atteggiamenti*, cit., in particolare le pp. 140-141, 145-146.

(77) E. Comba, *I nostri Protestanti*, cit., II, pp. 173-174.

Una considerazione che mi sembra invece il testo consenta è che, indubbiamente, questa riedizione dovette essere in correlazione ad una grave crisi delle comunità italiane con diffuse tentazioni di nicodemismo. Appare logico allora fare riferimento al caso Spiera (78), ma, direi, più in generale alle numerose condanne capitali inflitte dall'Inquisizione negli anni 1550-1551 (79), che dovevano per forza avere scosso la fiducia, se non la fede, dei « fratelli italiani ». Se così fosse, l'edizione originaria dovrebbe essere anteriore al 1550 (80).

Relativamente alle polemiche che questo testo ha suscitato circa la dibattutissima questione della fuga (81), vorrei poter affermare che, più che la vera posizione di Giulio sul problema (che in fondo è anch'essa abbastanza possibilista) (82), forse proprio il titolo dell'opera, che è stato inteso quasi come uno slogan programmatico, ha fatto sì che questo scritto diventasse « segno di contraddizione », tanto che, ancora nel 1601, come ricordava Antonio Rotondò facendo riferimento al « colloquio » di Rakow, Fausto Sozzini citava l'opera di Giulio da Milano come espressione della più totale chiusura sul tema della liceità della fuga (83). A conferma dell'importanza di questo testo, ed anche a giustificazione dell'influenza che esercitò nelle polemiche del tempo, è comunque necessario ricordare che l'*Esortatione* ebbe due edizioni francesi a Ginevra nel 1559 e 1560 e fu onorata da una prefazione di Calvino (84).

---

(78) *Esortatione*, cit., p. 18: « rinegatore di Padoa morto disperato ».

(79) Basta ricordare tra gli altri i nomi di Fanino Fanini, Domenico Cabianca, Galeazzo di Trezzo: e sono alcuni dei martiri elencati da Giulio a p. 21 della *Esortatione*, mentre alle pp. 95-106 pubblicherà una descrizione della « passione » di Fanino. Più precisamente verrebbe fatto di pensare alla gravissima crisi attraversata in quegli anni dalla comunità di Cremona, colla quale sappiamo che Giulio da Milano era in particolari rapporti (cfr.: C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, III, Torino, 1868, p. 103; F. Chabod, *Op. cit.*, pp. 357-361).

(80) Come « terminus a quo » potremmo prendere il 1547, dato che a p. 29 Giulio, tra i moderni scrittori sul tema della fuga, ricorda « Theobaldo Tamero » e sappiamo che il trattato del Thamer *An et quatenus Christianis sit fugiendum* era stato stampato in quell'anno (cfr. A. Rotondò, *Atteggiamenti*, cit., p. 118 n. 9). Potrebbe poi avere un particolare valore cronologico il fatto che Giulio accenni al commento del Vergerio all'Indice del Della Casa scrivendo che « ben vi risponde » (p. 114).

(81) D. Cantimori, *Spigolature per la storia del nicodemismo italiano*, in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, 1959, pp. 177-190 ritenne che il traduttore italiano del *De vitandis superstitionibus* di Calvino, nel lungo discorso premesso alla stampa del 1553 (in una edizione ginevrina: cfr. l'*Op. cit.* alla nota 84, p. 15) entrasse subito duramente in polemica con l'*Esortatione al martirio*. Sullo stesso tema si veda ancora del Cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana*, Bari, 1960, pp. 37-49.

(82) Si vedano in particolare le pp. 31-37.

(83) Cfr. A. Rotondò, *Atteggiamenti*, cit., p. 116. Il Sozzini accenna anche che il senese Lattanzio Ragnoni aveva confutato Giulio da Milano; ma tale scritto, sconosciuto, è oggi considerato perduto. A questo punto viene però spontaneo chiedersi se la confutazione del Ragnoni non sia proprio quella contenuta nell'introduzione citata alla *Nicodemiana*. I dati che sull'anonimo traduttore ha messo in evidenza il Cantimori (*Spigolature*, cit., pp. 180-185) ben si accorderebbero con quello che conosciamo di questo esule senese che dal 1551 era a Ginevra (cfr.: C. Cantù, *Gli eretici*, cit., III, pp. 96, 103-104; Benedetto da Mantova, *Il beneficio*, cit., p. 449 n. 6).

(84) P. Chaix, A. Dufour, G. Moekli, *Les livres imprimés à Genève de 1550 a 1600*, nov. éd. revue et augmentée par G. Moekli, Genève, 1966, pp. 39, 43.

Abbiamo così catalogato, per quanto ce lo hanno consentito le nostre conoscenze, quelli che sono stati gli scritti di Giulio da Milano; al momento di concludere, però, mi rimane il forte dubbio che sia rimasto fuori da questa panoramica proprio quel « altro di più importantia » a cui sibillinamente alludeva il Vergerio a conclusione della sua « bibliografia » (non mi pare infatti probabile che in tal modo volesse alludere alle *Prediche* del Della Rovere) (85). A proposito di questo « altro », però, per ora mi trovo ancora allo stadio dei « sospetti » più o meno vaghi; se diventeranno « indizi » o « prove » si potrà senz'altro riprendere il discorso sugli scritti di Giulio da Milano.

Ugo Rozzo

L'autore ringrazia il prof. Antonio Rotondò per i consigli ed i riferimenti bibliografici offertigli per la stesura del testo.

(85) Mi sembra invece fondato congetturare che Vergerio con tale atteggiamento volesse evitare di citare opere che non essendo state fino ad allora classificate pubblicamente per eretiche potevano ancora svolgere una funzione di diffusione del messaggio riformato.

Un'opera ignorata di Aonio Paleario: Dell'economia ovvero del governo della casa (1555)

Avrei gradito di presentare questo tema in collaborazione con la dott. Dasy Mazzetti che, sotto la mia guida, ne ha fatto oggetto della sua dissertazione di laurea. Non potendo la mia allieva essere qui per motivi di lavoro, mi è parso opportuno e utile informare gli studiosi di questo ritrovamento e di rendere omaggio tardivo in questo modo ad Aonio Paleario, umanista, poeta latino e luminoso martire della Riforma italiana, il cui centenario della morte (3 luglio 1570) è passato quasi inosservato. Dopo lo studio appassionato di Giuseppe Morpurgo, che è del 1912, nulla di serio è stato scritto su di lui. E penso che, dopo oltre mezzo secolo, mutate le prospettive storiografiche della storia della Riforma italiana, il Paleario dovrà essere ristudiato a fondo. Questa relazione vuole essere un modesto contributo alla riscoperta di uno dei nostri umanisti del cinquecento più tormentati.

L'opera che porta il titolo: *Dell'Economia ovvero del governo della casa*, non fa parte delle due edizioni dell'Opera omnia (Amsterdam, 1696; Iena, 1728) del Paleario, né fu conosciuta dal Morpurgo, nonostante la sua larga esplorazione delle biblioteche fiorentine. Ma il codice della Biblioteca Medicea Laurenziana (Fondo aquisti e doni, cod. 22) dal titolo: *A. Palearius, Costumi della donna maritata. Sec. XVI*, non sfuggì ad Oskar Paul Kristeller, che lo indicò nel suo Iter Italicum, vol. I, p. 99, come indicò altresì una copia ottocentesca, facente parte di una silloge di scritti rinascimentali, conservata nella Biblioteca Luigi Fumi di Orvieto (1). Il codice laurenziano, rilegato in cartoncino, di 93 carte, numerate in epoca piuttosto recente, entrò nella biblioteca fra il 1813 e il 1818. Alla c. 93 si legge la seg. nota di possesso: « Inv. 1668 Hic liber est Petris Ioannis Casini, qui reperit id referat ab aromatario Sanctae Mariae Maioris ». Il manoscritto è dunque appartenuto alla biblioteca del convento dei carmelitani, annesso, fin dal 1500 alla Chiesa di Santa Maria Maggiore di Firenze.

Sull'autenticità del'opera non sussistono dubbbi: alla c. 2^r si legge il nome dell'autore scritta della stessa mano di tutto il codice. La grafia, confrontata con la lettera sicuramente autografa del Paleario,

(1) Ivi, vol. II, p. 1.

scritta nell'agosto del 1544 al cardinale Marcello Cervini, è identica. Siamo di fronte a un testo autografo. Inoltre l'opera si riferisce all'ambiente senese e di Colle Val d'Elsa: di tutti i personaggi citati si può trovare notizia nelle sue lettere e nelle sue orazioni. Dalla dedica mutila della prima parte, con la quale il codice si apre, apprendiamo essere il trattato la seconda parte di un'opera più vasta, che aveva per argomento il governo della città, che purtroppo è andata perduta o giace sepolta fra i manoscritti di qualche biblioteca. Evidentemente l'A. intendeva stabilire un parallelo fra il governo civile e il governo familiare e costruire una interazione fra i due, ché difficilmente l'uomo potrebbe dedicarsi alla vita civile e al progresso della sua città, quando non avesse la tranquillità nel governo della casa, affidato prevalentemente alla intelligenza, saggezza e accortezza della moglie. Città e famiglia si corrispondono e si completano in una dialettica quotidiana.

Il trattato, secondo una consuetudine letteraria oramai consacrata nella tradizione, ha la forma del dialogo, del quale sono protagoniste (novità notevole questa rispetto alla trattatistica dell'epoca) quattro donne: madonna Cassandra degli Spannocchi, moglie di Antonio Bellanti, al quale l'umanista era intimamente legato, madonna Porzia degli Agazzarri « donne valorose e di alto lignaggio, savie molto e costumate » e le due figliuole di madonna Cassandra: Aurelia, sposata a un tale Bogino (2) e Francesca, sposata con Ambrogio Spannocchi.

Due generazioni a fronte. Ma nel dialogo, se la parte della moderatrice fra le divergenti opinioni è affidata alla saggezza ed esperienza di Cassandra, la parte anticonformista e innovatrice non è affidata alle giovani spose, che sembrano quasi il prodotto del'educazione tradizionale, ma a Porzia. Ed è un peccato sapere tanto poco di lei, nel cui discorso gli echi erasmiani sono così evidenti. L'operetta, che merita di essere studiata a fondo, anche da un punto di vista letterario per la eleganza dello stile e la spontaneità di alcune parti, mescolate al solito, secondo la poetica cinquecentesca, con le lunghe digressioni derivate dall'armamentario del mondo classico, è una riflessione sulla dignità della donna nella famiglia e nella società. In una trattatisca di moda che va dal Barbaro all'Alberti, il Paleario inserisce in modo originale e con accenti nuovi la rivendicazione dell'emancipazione della donna contro leggi e costumi ingiusti e lesivi della uguaglianza degli esseri umani di fronte a Dio, come quello di non potere scegliere il marito e di avere una posizione subalterna nell'educazione dei figli oppure l'obbrobriosa legge che la costringe a continuare a convivere con il marito affetto di mal francese e di restarne contagiata. Contro tutte le normative della letteratura ascetica e devozionale, dalle prediche di san Bernardino al trattato di sant'Antonino Pierozzi, vescovo di Firenze (1388-1459), che vuole la donna ignorante, bigotta, sottomessa alla Chiesa e al marito, qui si delinea in forma assai sobria, ma

(2) Forse un borghese del contado senese. Egli non è stato identificato da A. Della Torre, che pubblicò alcune poesie del Paleario scritte in occasione della sua morte e dedicate alla moglie (cfr. Rivista Cristiana, N. S. I, 1899).

netta un tipo di religiosità tutta interiore, di derivazione erasmiana, fondata sulla sacra scrittura, « dove sono ascosti tutti i tesori della sapienza di Dio; queste sole alzano da terra gli afflitti, abbassano i superbi, e per dritta via ci indirizzano e conducono al cielo », e nella prospettiva di una vita in comune in eguaglianza di responsabilità verso i figli e la casa sotto il timore di Dio, ma non il timore servile, ma il timore filiale sgorgante dall'amore, secondo un concetto caro al Valdés e all'autore del *Beneficio di Cristo.*

Non mancano le frecciate contro la curia romana « che come viziosa e lorda feccia di tutti i vizi, incomportabile ricetto di ogni scelerità e corrotta vita, esaltatrice e sostegno di ignoranti, e d'adulatori senza rimordimento di vergogna sì fattamente vive che non sa né può peggio » e contro i frati ipocriti e le loro seguaci, « le spigolistre frataiole ». Dove non bisogna vedere tanto un'eco letteraria, quanto la ripresa di concetti dell'*Actio in pontifices* (3). Il che è molto pericoloso nel 1555.

Ci si può domandare come mai l'umanista si sia abbandonato a un tema estravagante rispetto ai suoi interessi filosofico-religiosi. A parte che governo della città e governo della famiglia sono sempre temi religiosi per un cristiano e l'*Institutio religionis christianae* di Calvino si chiude con questi argomenti, è probabile che l'ispirazione derivi da una duplice fonte: la gioia del poeta, ritornato in seno alla famiglia a Colle Val d'Elsa, accanto alla moglie amatissima e ai figli, dopo gli anni tristi della guerra di Siena, e l'omaggio alle famiglie degli amici Bellanti, Spannocchi, Agozzari, Malevolti, nell'ora della fine della libertà senese e della tragedia di una città splendida e ricca, rovinata da una guerra durata due anni. Nostalgia per un paradiso perduto di amicizia, di consonanza di idee e di pensieri (di almeno tre personaggi dei gruppi familiari citati nell'opera, gli Spannocchi, i Bellanti e i Malavolti, conosciamo le propensioni per l'eresia valdesiana o « riformata ») (4), di legami di gruppo sociale e di cultura, alla vigilia del suo trasferimento a Milano, dov'era stato chiamato per coprire la cattedra di eloquenza? Quasi un presagio, perché a Milano, dove non potrà godere della protezione di famiglie potenti, come nel processo senese del 1542, il 20 agosto 1567 riceverà l'intimazione dell'Inquisizione romana per presentarsi a Roma.

Salvatore Caponetto

(3) Aonii Polearii Verulani, *Actio in pontifices Romanos et eorum osseclos...*, cap. XX, in Opuscoli e lettere di riformatori, italiani del Cinquecento a cura di G. Paladino, Bari 1927, vol. II, p. 162.

(4) Cfr. V. Marchetti, *Sull'origine e la dispersione del gruppo ereticale dei Sozzini a Siena (1557-1560),* in « Riv. Stor. Italiana », LXXXI, 1969, pp. 139 e 158.

Covenanters e Valdesi del XVII secolo

Essendomi specializzata nella storia dei Covenanti vorrei presentare la natura e la metodologia delle mie ricerche sulla loro storia. Non posso pretendere di dare dei nuovi contributi alla storia Valdese, ma mi è sembrato, essendomi interessata della chiesa Valdese del Diciassettesimo secolo, che ci siano certe analogie tra i Covenanti e i Valdesi, e che l'accostamento che faccio nelle mie ricerche in tutti e due i campi è la sensazione che è difficile ed improbabile spiegare che il genere di persecuzione religiosa che i Valdesi e i Covenanti soffrirono fosse sopportata per motivi religiosi soltanto. Mentre spero di evitare la brutale semplicità di una soluzione semplicemente economica, ho provato nel caso dei Covenanti di cercare motivi più particolari per quello che successe. Generalmente ho cercato motivi economici, sociali e politici ed implicazioni nella storia della fine del Diciassettesimo secolo dei Covenanti, ed ho cercato in questo mio scritto di fare lo stesso per i Valdesi durante lo stesso periodo (1). Ho incominciato con la premessa che quelle comunità protestanti che sopravissero alla reimposizione del cattolicesimo dopo gli sforzi del Counter Revolution nel Diciassettesimo secolo avevano molto in comune, ma il mio desiderio non è tanto quello di far notare come si assomigliavano le due comunità (i Covenanti e i Valdesi) quanto quello di suggerire che ci sia un altro modo di vedere queste due comunità considerando gli avvenimenti sociali, economici e politici di quel tempo.

Incomincio con una breve introduzione ai Covenanti scozzesi (2): nel Diciassettesimo secolo la parola « covenant » ebbe un significato preciso in Iscozia; significava una setta o un giuramento preso per motivi religiosi (3). Prima questi giuramenti furono fatti solamente da una sezione della comunità, ma nel 1638 il Convegno nazionale fu principalmente ed apertamente una protesta contro la politica reli-

---

(1) L'ispirazione per il mio lavoro sui Covenanti è derivata maggiormente da: I. B. Cowan, « The Covenanters: A Revision Article » *(Scottish Historical Review,* XLVII, 1968, 35-52).

(2) L'introduzione migliore a questo periodo è Gordon Donaldson, *Scotland James V to James VII* (Edinburg, 1905).

(3) S. A. Burrell, « The Covenant idea as a Revolutionary Symbol in Scotland » (*Church History*, XXVII, 1958, 338-50).

giosa del governo di Carlo I ed il suo consigliere l'Arcivescovo Laud. Infatti unì la nazione in una protesta contro gli aspetti sociali, politici ed economici del governo. Tuttavia, l'unità ebbe una vita breve e fu seguita, durante gli anni 1640-48, da una graduale polarizzazione in faccende religiose, politiche e sociali (4). Da una parte nacque un partito di piccoli proprietari terrieri ed i loro mezzadri dominati da ministri estremisti presbiteriani che furono violentemente contrari all'influenza esterna nella chiesa. Nel 1648 questo partito presbiteriano estremista prese potere e per circa due anni operò una teocrazia in Iscozia, molto simile a quella esistita a Ginevra durante il periodo di Calvino. Questa teocrazia fu abbattuta dai seguaci di Carlo II che nel 1641 tentarono di riprendere il trono per il re. La loro mal riuscita campagna militare di Worcester portò alla Scozia l'occupazione militare di Cromwell che durò fino alla restaurazione di Carlo II nel 1660. Durante questi nove anni gli Scozzesi furono più o meno esclusi dalla vita pubblica, ma il dibattito religioso continuava. Il risultato fu che entro il 1660 i presbiteriani dapprima uniti si divisero notevolmente in due partiti antagonisti; moderati ed estremisti (5).

Perciò nel 1661 quando Carlo II, (il trono di suo padre essendogli restituito), decise di rifondare una chiesa episcopale in Iscozia (6), i presbiteriani estremisti non cooperarono e rimasero fuori. Sono le azioni di quest'ultimo gruppo, al quale da ora in poi riferirò come Covenanti, che vorrei discutere, durante il periodo 1660-1689.

* * *

Moltissimo è stato scritto su questo periodo della storia dei Covenanti fin dal Diciassettesimo secolo, e la maggioranza tende a rappresentarli come martiri perseguitati per la loro fede (7). Di conseguenza i Covenanti vennero a rappresentare qualcosa d'importante per il popolo scozzese; rappresentarono la resistenza contro l'oppressione ed il potere arbitrario (8). È mia impressione che le reazioni provocate dai Valdesi del Diciassettesimo secolo fossero parallele a quelle provocate dai Convenanti. Naturalmente ho meno familiarità con la bibliografia di questo soggetto che gli esperti sulla storia dei

(4) D. Stevenson, « The Covenanters and the Government of Scotland 1637-1650 », Glasgow, Ph. D. 1970.

(5) Il progresso e la natura di questa discussione sono trattati nel modo migliore da James D. Ogilvie, « The Resolutioner-Protester controversy, 1650-1659, a bibliography » (*Publications of the Edinburgh Bibliographical Society*, XIV, 1928).

(6) Per i dettagli che spiegano perché e come questo fu fatto bisogna vedere G. Davies and P. H. Hardacre, « The Restoration of the Scottish Episcopacy » (*Journal of British Studies*, I ii, May, 1962, 32-53).

(7) Il primo e forse il migliore di tali libri fu di Robert Wodrow, *The History of the Sufferings of the Church of Scotland*, 2 vols. (Edinburgh, 1721-22) e ristampati frequentemente. Dopo questi sono stati stampati tanti lavori di minor importanza sullo stesso tema nel Diciassettesimo secolo e nel Diciottesimo secolo.

(8) James Begg, *The Covenanting Struggle and What was gained by it* (n.p., n.d. [Scotland, la seconda metà del Diciannovesimo secolo]). J.K. Hewison, *The Covenanters and what Scotland owes to them* (Rothesay, 1899).

Valdesi, ma dalle mie letture di Boyer, di Bresse, di Arnaud, di D'Assigny, di Muston ed altri, mi sembra che la tendenza sia stata di vedere i Valdesi come « innocenti » massacrati per nessun altra ragione che per la loro religione, e come martiri delle brutali persecuzioni istigate dalla Chiesa Cattolica. Le loro sofferenze uguali a quelle dei Covenanti sono entrate a far parte della tradizione e del folclore. Ma avendo trovato un'alternativa nel modo di vedere la storia dei Covenanti sono divenuta più cauta nell'accettare semplici resoconti della persecuzione religiosa, e sono stata indotta ad indagare un pochino più profondamente sui motivi posti dietro gli eventi (9).

* * *

Come tutti i re della famiglia Stewart, Carlo II ebbe solo interesse riguardo la Scozia e cioè di sfruttarla al vantaggio del suo dominio inglese. Durante il suo regno fu essenziale che nessun subbuglio in Iscozia potesse minacciare la sicurezza militare dell'Inghilterra e in questo modo dare l'opportunità ai critici del re nel parlamento di censurare il suo comportamento politico. Questo bisogno di sicurezza fu minacciato dal rifiuto dei Covenanti di conformarsi alla prescritta istituzione religiosa. La Scozia era remota e tutto quello che vi succedeva destò poca attenzione in altri luoghi, e di conseguenza la minaccia alla sicurezza poté essere affrontata molto severamente. Così una ribellione del 1666 durante la quale una forza di circa mille Covenanti marciò su Edimburgo, causando un acuto panico nella città, fu sedata con risolutezza dalle forze e dall'armamento superiore del governo, ed i prigionieri furono puniti severamente (10). Similmente una ribellione organizzata ebbe luogo nel 1679, immediatamente dopo il non ordito ma allarmante assassinio dell'Arcivescovo di St. Andrews, e fu schiacciata da un grande esercito governativo, comandato da soldati professionisti, e fu ancora seguita da una dura punizione. Sebbene in tutte e due le occasioni l'esercito dei ribelli fosse riunito per primo, in tutti e due i casi avevano subito una punizione progettata precedentemente con lo scopo di reprimerli, ma che era più aperta a provocare opposizione. Le ragioni di insorgere poterono essere e furono viste allora come persecuzione religiosa, ma le ragioni della loro repressione furono indubbiamente quelle di sicurezza.

Credo che ci siano analogie tra questa minaccia alla sicurezza del re e la situazione dei Valdesi. Durante il Diciassettesimo secolo la Savoia fu a portata della sfera di influenza del re francese, eppure i Valdesi erano in condizioni di mostrare la loro abilità e di mettere in imbarazzo i francesi. Durante il secolo precedente furono in gra-

(9) Dovrei, forse, aggiungere che un accostamento così razionale alla storia religiosa emotiva non è popolare in Iscozia tra quelli appartenenti al settore della comunità presbiteriana che pensano ai Covenanti del 1660-89 come i loro antenati spirituali. Non ho nessuna ragione di supporre che il mio punto di vista sarà più accettabile tra i Valdesi devoti che trovano l'ispirazione nella storia religiosa dei loro antenati.

(10) C. S. Terry, *The Pentland Rising and Rulhon Green* (Glasgow, 1905).

do di sfruttare la loro posizione sulla strada che conduceva nel nord dell'Italia (11), mentre nel 1672 e nel 1684 dimostrarono la loro abilità nel combattere per i Savoia per primo contro Genova e poi contro la città di Mondovì (12). Sembra che uno dei motivi per la persezione del 1686 era che Luigi XIV temesse che gli Ugonotti avrebbero potuto fuggire in Piemonte e lì unirsi con i Valdesi in una spedizione militare contro il regno francese (13). È anche significante che nel 1690 il duca di Savoia avesse fatto pace con i Valdesi a patto che si sarebbero uniti a lui contro i francesi (14). Sarebbe naturalmente sbagliato insinuare che i Valdesi fossero una minaccia militare; non erano più abili dei Covenanti a opporsi alle forze di un regno, ma erano abili nel causare difficoltà e nell'ostacolare piani altrui. Inoltre, la loro presenza in Savoia fu una scusa conveniente per « the most Christian King » (il re più cristiano) ad impicciarsi negli affari dei Savoia ed in tale modo poteva promuovere i suoi interessi in questa provincia mentre sembrava che facesse soltanto il suo dovere di cristiano (15).

La Savoia, come la Scozia, è una regione abbastanza remota e montagnosa. Si può presumere che i francesi avrebbero ritenuto che la loro crudeltà nel distruggere la resistenza dei Valdesi potesse passare inosservata. Questo si dimostrò un errore di calcolo nel 1655 quando tutta l'Europa, Milton compreso, si unì nel disapprovare i massacri, ma non erano in grado di impedirli, e nemmeno di ostacolare una serie continua di persecuzioni. Fino al 1686 solo gli svizzeri si interessarono della sorte dei protestanti Piemontesi, e pure loro furono inefficaci.

Il fatto che i Covenanti in Iscozia fecero ricorso alle armi, ebbe tuttavia, come cercherò di dimostrare, un significato tutt'altro che militare. Fu chiaro che il significato politico di unire press'a poco l'intera nazione dietro un solo rapporto di linea di condotta al principio del movimento dei Covenanti nel 1638 si ridusse al rifiuto in tutti i sensi del governo di Carlo I, e fu seguito, logicamente, da un generale prendere delle armi contro il re, di combattere per primo le due guerre degli arcivescovi e poi unirsi colla forza militare del parlamento inglese per sconfiggere il re nella guerra civile inglese. Fin dagli inizi allora i Covenanti furono considerati dai sostenitori del re come ribelli politici. Quando, durante la restaurazione del 1660, una certa parte del partito dei Covenanti rifiutò di compiere il gesto simbolico di prendere il giuramento di fedeltà e di rinunciare i Covenants come prova di lealtà politica, fu una conclusione prevista che

(11) J. L. Willyams, *A Short History of the Waldensian in the Valleys of Piedmont*, 2ª ed. (Londra, 1855) 12.

(12) Peter Boyer. *The History of the Vaudois* (London, 1692), 141-3.

(13) J. B. Wolf, *Louis IV* (London, 1968), 421.

(14) *New Cambridge Modern History*, ed. F.L. Carsten, 14 voll. (Cambridge, 1957-70), V [1961]. 473.

(15) *Ibid.*

sarebbero stati denunciati da quel momento come dissidenti politici e nemici del re (16).

In aggiunta, nel periodo dopo la Restaurazione i Covenanti cominciarono a sviluppare la loro filosofia politica, tenendo conto della posizione in cui essi stessi si trovarono in quel momento. Incominciarono con il *De Iure Regno* di George Buchanan (17), un trattato politico del Sedicesimo secolo che formulò la teoria secondo la quale i sovrani erano responsabili verso i sudditi della loro condotta. Naturalmente questo lavoro fu molto impopolare sotto il casato degli Stewart da Giacomo VI in poi, ma è stato riferito che esso era circolato nel 1664 in zone dove i Covenanti furono attivi (18). Su quella base fu costruita la filosofia politica che considerava il re come re solamente quando agiva in modo che piacesse a quelli che si consideravano « religiosi ». Questa teoria fu considerata principalmente nei lavori di Sir James Stewart of Goodtrees: *Naphtali or the wrestings of the Church of Scotland*, pubblicato per la prima volta nel 1667, e *Ius Populi vindicatum or the peoples right to defend themselves and their covenanted religion*, pubblicato per la prima volta nel 1669. Sulla base di questi due lavori i Covenanti credettero non solo di avere il diritto ed il dovere di abbattere quelli che loro concepivano come nemici di Dio e della sua chiesa. Questo fu il motivo filosofico per l'assassinio dell'Arcivescovo Sharp che fu denunciato dai suoi assassini prima della sua morte come « traditore di Gesù Cristo e del suo interesse e della sua causa ». La conclusione logica di questo modo di pensare fu raggiunta nella Sanqhar Declaration del 1680 quando una parte estremista dei Covenanti fece una dichiarazione pubblica nella quale rinunciò alla sua fedeltà ai monarchi della famiglia Stewart.

Nell'atmosfera della fine del Diciassettesimo secolo l'assolutismo di una tale sfida poté avere un risultato soltanto, e i Covenanti che non riconoscevano che la morte dell'Arcivescovo fosse assassinio e che la Dichiarazione fosse tradimento, furono da allora in poi classificati come fuorileggi da essere perseguitati. Quindi quello che più tardi sembra una legittima difesa nel nome della religione può apparire di aver avuto un significato molto più importante per l'intera struttura della vita politica del paese.

Precisamente la stessa connessione tra la resistenza armata e la rivolta politica sembra essere stata fatta nel caso dei Valdesi. Sembra che nel 1655 (19) e nel 1686 (20) vi siano stati tentativi per ingannare

---

(16) Il giornale *Mercurius Caledonius* pubblicato a Edimburgo nei primi tre mesi del 1661 si riferisce continuamente a quelli che continuano a tenere i Covenants come traditori e ribelli.

(17) Georges Buchanan, *De Iure Regno* (Edimburgo, 1579). Ristampato frequentemente di seguito.

(18) National Library of Scotland, ms. 2512.

(19) *A Collection... concerning the... massacres... committed... Protestants dwelling in the Vallies of Piedmont*, ed. J.B. Stouppe ([London], 1655). Questa raccolta comprende una descrizione del ruolo di Gastaldo come « agent provocateur ».

(20) *An Account of the late Persecution of the Protestants* (Oxford, 1688). È in-

i Valdesi in modo che si opponessero all'esproprio dei loro poderi, così che sarebbero stati poi denunciati come ribelli politici. Ciò che è interessante riguardo questo è il suggerimento che i Valdesi dovevano essere visti come ribelli ancora prima di essere repressi. Ovviamente la religione non era una base evidente ed accettabile per la persecuzione alla fine del Diciassettesimo secolo; c'ere da trovare una giustificazione alternativa, e la ribellione contro una autorità legalmente costituita era generalmente riconosciuta come valida ragione per l'azione militare. Comunque, penso che debba essere vero che alneno una proporzione dei Valdesi, come una proporzione dei Covenanti, si rese conto del significato politico delle loro azioni, e fu decisa a sfidare l'aumento di pressione dell'assolutismo politico, e le sue manifestazioni negli affari religiosi.

Gli sviluppi politici dopo il 1660 in Inghilterra ed in Iscozia ebbero naturalmente le loro implicazioni sociali. Uno degli aspetti più spaventosi della rivoluzione inglese, per molti contemporanei, fu l'apparire di gruppi di Radicali, emersi da quelle classi sociali che precedentemente non avevano partecipato alla vita pubblica: livellatori, zappatori, minatori, uomini della quinta Monarchia e così via. La reazione che provocarono fu estrema anche da parte di Cromwell ritenuto radicale. Tuttavia, quando la Restaurazione arrivò, fu aderente al conservatorismo sociale che convalidò il controllo dei ricchi e dei proprietari di terra. In Iscozia ci fu la stessa tendenza; il tumulto della rivoluzione dei Covenanti, ed in particolare la teocrazia del 1648-50 diedero per un breve periodo controllo ai ministri ed ai loro seguaci che consistevano in piccoli proprietari di terreno e in commercianti, cioè le classi sociali del ceto medio. Durante l'occupazione di Cromwell il controllo tradizionale della nobiltà sul sistema giudiziario e sull'amministrazione governativa era stato abrogato a favore del potere militare dando in questo modo una libertà senza precedenti nelle costituzioni del potere aristocratico al popolo scozzese. C'è un'evidenza che suggerisce che il movimento dei Covenanti rappresentò il malcontento della classe media per la reimposizione del controllo aristocratico (21).

In aggiunta, sembra probabile che quelli direttamente coinvolti nella persecuzione dei Covenanti avessero l'intenzione di sfruttare l'occasione per ricuperare le loro fortune. Il prezzo della continua fedeltà agli Stewarts durante la guerra civile e l'inter-regnum fu alto per la nobiltà scozzese e a molte delle più importanti famiglie necessitava fare soldi per salvarsi dalla rovina. Avevano sperato che Carlo avrebbe ricompensato la fedeltà dei suoi seguaci, ma ciò non si realizzò, o per la sua incapacità o forse per la sua volontà. Altre

clusa una descrizione dello sfruttamento dell'attività diplomatica svizzera da parte del Duca di Savoia per provocare resistenza aperta ai suoi edditti.

(21) I. B. Cowan, *op. cit.* Dovrei forse, a questo punto, far notare che non sono ancora state investigate le relazioni dei Covenanti con i gruppi di radicali inglesi.

possibilità furono quindi cercate. Fu, per esempio, una operazione altamente fruttuosa prendere il comando di una truppa di soldati a cavallo. L'evidenza sembra rivelare che la minaccia militare dei Covenanti fu deliberatamente esagerata in modo che il permesso reale sarebbe stato dato per l'aumento di forze supplementari, e posti lucrosi come comandanti sarebbero, in questo modo, divenuti disponibili (22).

In certi riguardi i Valdesi si trovarono nella stessa situazione sociale ed economica. Durante il 1630 ed il 1640 formarono una vigorosa economia d'espansione di prosperosi coltivatori. Il loro numero aumentava e poco prima avevano monopolizzato territorio supplementare fuori dei limiti prima della persecuzione del 1655 (23). È interessante che non solamente ci sono storie che la proprietà dei Valdesi fosse saccheggiata e bruciata durante la persecuzione del 1655 e 1686, ma che quando Arnaud ritornò con il suo piccolo esercito dal suo esilio in Isvizzera, trovò dei cattolici addirittura in possesso delle loro terre (24). Inoltre c'è da ricordarsi che dopo ognuno di questi frequenti attacchi fatti a loro, ed all'inizio dei regni, i Valdesi ebbero i loro privilegi confermati dal duca di Savoia, ma solamente dopo aver versato grosse somme di denaro. Tenendo in considerazione questa informazione non penso che sia esagerato vedere i Valdesi come una minaccia ricorrente alla condizione sociale locale, e la loro persecuzione come una speculazione economica vantaggiosa per i loro vicini e governatori cattolici.

Non vorrei con questo negare l'importanza dei pregiudizi e motivi religiosi. I Vescovi della fondata chiesa scozzese erano astuti ed incoraggiavano la controversia settaria come faceva il Concilio di propaganda a Torino. L'assistere al servizio della chiesa episcopale fu considerata non meno un pericolo all'anima di un Covenante che l'assistere alla messa all'anima di un Valdese, ed infatti il linguaggio degli apologisti Valdesi e Covenanti è molto simile. Credo, comunque, che la storia di ambedue i gruppi sia più comprensibile quando vista sotto la luce della situazione economica e politica e sociale del diciassettesimo secolo, o forse dovrei dire che tale accostamento è stato d'aiuto nella mia comprensione dei Covenanti. Non posso sapere se queste osservazioni forniranno materiale interessante su questo argomento a voi che avete molta più familiarità di me nei riguardi dei Valdesi, ma accoglierei volentieri i vostri commenti e le vostre reazioni.

Julia Buckroyd

---

(22) Ho trovato elementi che portano a questa conclusione ma non sono ancora in una posizione per verificarli.

(23) D'Assigny *op. cit.*, 6. Nell'occasione della lettura di questo saggio il Prof. Spini suggerì che la terra in cui espandevano fu troppo povera per causare l'invidia di proprietari di terra più importanti e che perciò i Valdesi dovettero essere esclusi dalla loro terra per il pregiudizio religioso. Forse, in questo caso, è possibile vedere i Valdesi come vittime di avarizia e invidia dei cattolici che furono i piccoli proprietari di terreno.

(24) Boyer, *op. cit.*, 15.

Patriottismo cavouriano e religiosità democratica nel «Grande Oriente Italiano»

A Ettore Passerin d'Entrèves, ricordando con gratitudine le discussioni mazziniane, l'avvio didattico e gli esempi politici.

1. - Le vicende del « Grande Oriente Italiano » sono note per sommi capi sin da quando Ulisse Bacci, storiografo ufficiale della massoneria, ne diede alcuni cenni nel secondo volume del *Libro del massone italiano* (1). Si tratta del centro massonico costituito a Torino nel 1859 col fine di collegare in una sola organizzazione le logge sparse in varie città italiane, già esistenti prima di allora o che si andavano rapidamente costituendo. Tale centro e tale disegno promanavano dalla loggia « Ausonia », costituita l'8 ottobre 1859 a Torino da sette « fratelli » a capo dei quali era il bolognese Livio Zambeccari.

È abbastanza noto anche come ben presto la loggia Ausonia moltiplicasse le iniziazioni e istituisse quei contatti che facevano trasparire il suo stretto collegamento con gli ambienti della cavouriana Società Nazionale, sicché negli anni seguenti l'opera di unificazione massonica portata avanti dal Grande Oriente Italiano apparve chiaramente intesa a portare nell'alveo piemontese e monarchico i gruppi settari di varia estrazione che andavano assumendo carattere massonico nelle varie parti d'Italia, contemporaneamente al rapido processo di unificazione nazionale svoltosi in quell'epoca.

Altre notizie ne diede il Luzio nella nota sua opera su *La Massoneria e il Risorgimento italiano* (2), recando elementi nuovi ma anche mescolando, in modo difficile da districare, dati documentari e distorsioni interpretative confacenti al suo intento polemico, risultandone un'esposizione assai confusa.

Nell'intervallo di tempo intercorso fra il 1911 e il 1925, epoche di pubblicazione dei lavori rispettivamente di U. Bacci e di A. Luzio, un personaggio poco noto si era dato molto da fare per divulgare

---

(1) U. Bacci, *Il libro del massone italiano*, 2 voll., Roma 1908-11. L'esposizione relativa al « Grande Oriente Italiano » (che parte dal 1861) è svolta nel vol. II, pp. 114-155.

(2) A. Luzio, *La Massoneria e il Risorgimento italiano*, 2 voll., Bologna 1925. L'esposizione sul « Grande Oriente Italiano » è svolta specificamente nei Libri IV (vol. I, pp. 271-355) e V (vol. II, pp. 3-72).

con pubblicazioni a stampa il materiale in suo possesso, che gli consentiva di parlare dell'argomento con dati di prima mano.

Era costui Pietro Buscalioni, figlio del più noto Carlo Michele Buscalioni, di cui dirò tra poco. Nato a Torino nel 1869 (quando Carlo Michele aveva già 45 anni e aveva già concluso la sua partecipazione alle vicende del Grande Oriente), Pietro visse a Torino, a Pisa, a Bologna e in altre città italiane, dove lo condusse la sua carriera di funzionario nelle sovrintendenze alle Belle Arti, soggiornando a Londra nel 1902-1903, e nuovamente prima del 1923. Il materiale in suo possesso era costituito dai verbali e dai copialettere, oltre che da altri documenti, del centro massonico torinese; egli ne trasse indicazioni per un opuscolo a stampa intitolato *La Rispettabile Madre Loggia "Ausonia" e la spedizione de' Mille*, pubblicato a Torino nel maggio 1915, pervaso di entusiasmo patriottico; oltre che di altri scritti minori, in parte editi. Ma soprattutto andò preparando una pubblicazione assai più consistente, intesa a dare un'esposizione completa di quanto riguardava *La loggia Ausonia e il primo Grande Oriente Italiano sedente in Torino*. Tale pubblicazione, impostata mediante trattative con l'editore romano C. A. Bontempelli e con un ente massonico, il « Rito Simbolico Italiano », diede luogo a carteggi protrattisi quanto meno dal 1914 al 1916 con due personaggi assai più noti di lui, Carlo Bazzi e Pericle Maruzzi; qualche lettera di tale carteggio dà notizia di complicazioni varie che ritardavano il compimento della pubblicazione. Infine, quando il libro era ormai per gran parte in bozze (era giunto alla colonna 446, ed era in parte già impaginato) il lavoro s'interruppe. Poche raccolte di queste bozze, rilegate o meno, sono pervenute ad alcuni amatori, a Torino e altrove (3).

Quel che più interessa, tuttavia, è che buona parte dei documenti originali già in possesso di Pietro Buscalioni (morto a Torino il 14 dicembre 1945) poco tempo dopo i travagli da lui sofferti per darne notizia con l'abortita pubblicazione di cui sopra, si trovò in altre mani, cioè in quelle dei Padri gesuiti di « Civiltà cattolica ». I quali, saputo che Alessando Luzio andava preparando il suo lavoro, gli consentirono, per interessamento di Padre Tacchi Venturi, di prenderne visione, come risulta da un'appendice aggiunta all'ultimo momento dal Luzio stesso e stampata alla fine del primo volume de *La Massoneria e il Risorgimento italiano* (4). Dice il Luzio in questa appendice che tali documenti nulla aggiungono né mutano alla trattazione data da lui dell'argomento, e per dimostrarlo ne estrae alcune citazioni che fanno al caso suo; ma questo non direi che sia vero, perché, al contrario, fra tali documenti ve ne sono invece di significativi e che consentono una visione ben altrimenti obiettiva dei fatti. Comunque, Luzio accennava all'intenzione di Padre Pirri di trarne dei dati per pubblicazioni successive, che furono, poi, di fatto,

(3) Citando quanto farà al caso della presente esposizione dalla copia da me usata, la indicherò come P. Buscalioni, *L. Ausonia e 1° G.O.I.*

(4) A. Luzio, *op. cit.*, I, pp. 351-355.

alcuni articoli del dotto gesuita su questioni particolari, abbastanza noti a chi si occupa dell'argomento (5).

Poiché i documenti massonici, che pervenivano agli archivi di « Civiltà cattolica », venivano in genere consegnati sotto il vincolo della confessione da massoni pentiti, non è dato sapere se sia stato Pietro Buscalioni in persona, o altri per lui, che abbia versato ai Gesuiti l'archivio del Grande Oriente Italiano. Comunque, Pietro Buscalioni doveva essere persona non aliena dalle riserve mentali, perché prima di separarsi dai suoi documenti ne fece una diligente e completa copia manoscritta in cinque grossi fascicoli. Trovandomi in possesso di tali copie, debbo alla cortesia di Padre G. Caprile, che fra gli scrittori di « Civiltà cattolica » segue attualmente le questioni già di pertinenza di Padre Pirri, un'accurata verifica di una serie di passi tratti dalle copie, la quale ne conferma l'esattezza.

2. - Passando ora, sulla base di queste carte e di altri documenti che ho potuto riunire, a rilevare quanto nella storia del « Grande Oriente Italiano » interessa maggiormente gli studi sui movimenti religiosi in Italia, vorrei anzitutto dar ragione del titolo di questa comunicazione, presentando i personaggi e le tendenze che, a mio modo di vedere, fecero di quel gruppo massonico un luogo di incontro e di scontro fra esponenti del patriottismo di stampo cavouriano, ed esponenti democratici, animati, oltre che da uguale patriottismo, da spirito religioso.

A tutti è noto che nelle vicende massoniche svoltesi in Italia dal 1859 in poi ebbero in qualche modo a che fare, con interventi più o meno indiretti, Cavour e Mazzini, mentre a Garibaldi fecero capo ben presto, come a loro alto esponente, i gruppi massonici italiani dal 1864 in poi. Molti altri nomi assai noti di personaggi risorgimentali sono interessati alle vicende massoniche dell'epoca, ma per quanto riguarda specificamente l'attività istituzionalmente svolta nel Grande Oriente Italiano, dopo che alcuni personaggi minori ebbero *ad interim* la funzione presidenziale tradizionalmente identificantesi nella carica di Gran Maestro, e dopo una nomina, non completamente perfezionata, di Gran Maestro conferita a Costantino Nigra, chi ebbe a gestire come Gran Maestro, in modo attivo e regolare, le sorti di quel gruppo massonico, fu Filippo Cordova, il democratico siciliano divenuto a Torino autorevole esponente liberale, collaboratore di Cavour, deputato e ministro. Eletto Gran Maestro il 1° marzo 1862, ebbe la carica, almeno nominalmente, fino al 1° agosto 1863. A tale epoca ebbe luogo a Firenze un'assemblea generale delle logge italiane, in cui apparve come i gruppi massonici italiani fossero in maggioranza costituiti da democratici e da garibaldini. Una solu-

(5) Cfr. P. Pirri, *La Massoneria e il « Risorgimento italiano »*, in « Civiltà Cattolica », LXXVII (1926), pp. 107-120; *Camillo Cavour, Costantino Nigra e il rinascimento della Massoneria italiana, ibid.*, pp. 309-324. In particolare sui documenti del Grande Oriente Italiano cfr. *ibid.*, p. 315, nota 2.

zione di compromesso, che lasciava temporaneamente il governo al gruppo torinese, si protrasse per circa otto mesi, dopodiché, il 26 marzo 1864, esso si dimise definitivamente, aprendo la via alla successiva elezione di Garibaldi a Gran Maestro e di Francesco De Luca a dirigente effettivo della massoneria italiana, concludendo così l'esistenza del « Grande Oriente Italiano » propriamente detto. Infatti il nuovo gruppo dirigente massonico — di cui facevano parte Francesco De Luca, Antonio Mordini, Ludovico Frapolli e altri democratici, e che, dopo il trasferimento della capitale, spostò la sua sede a Firenze, dal settembre 1865 — si intitolò « Grande Oriente d'Italia ».

Dopo un periodo di egemonia dell'elemento moderato piemontese, durato circa quattro anni e mezzo, dal 20 dicembre 1859 al 26 marzo 1864, la massima organizzazione massonica italiana (che sarebbe diventata l'unica dopo le ulteriori concentrazioni realizzate negli anni settanta) assumeva così il carattere, che avrebbe conservato nei decenni seguenti, di centro d'ispirazione e di contatto della Sinistra costituzionale, esercitando un influsso di particolare rilievo politico durante la gran maestranza di Adriano Lemmi e in seguito.

Ma nell'ambito del Grande Oriente Italiano, se è vero che il principale protagonista esterno di esso fu Filippo Cordova (la cui azione di governo massonico ebbe notevole rilievo e dignità, come si potrà vedere anche dai pochi cenni che seguiranno, bastanti tuttavia a mostrare l'inconsistenza della tesi del Luzio, secondo cui si sarebbe trattato soltanto di una « commedia politica »), se è vero che alle spalle dei cavouriani fu attento alle questioni massoniche Giuseppe La Farina, e alle spalle dei democratici intervenne in esse attivamente Francesco Crispi, chi s'impegnò a fondo fu un trio di dirigenti, due dal lato cavouriano, uno dal lato democratico: da un lato, cioè, Felice Govean e Carlo Michele Buscalioni; dall'altro David Levi.

3. - *Felice Govean* è assai noto nelle istorie torinesi, soprattutto come fondatore (dal 16 giugno 1848) e proprietario, con G. B. Bottero, della « Gazzetta del Popolo » e come fecondo autore nella pubblicistica popolare e per il teatro. Faceva parte di quell'ambiente, di estrazione massonica in senso lato, che esisteva a Torino, come altrove in Italia, anche prima che le organizzazioni massoniche, soppresse dal governo austriaco e dai governi dei vari stati italiani all'atto della Restaurazione, venissero riattivandosi in forma regolare dopo la metà del secolo. In tale ambiente, com'è abbastanza noto, venivano frequentemente formandosi e dissolvendosi gruppi e conventicole più o meno organizzati, che venivano genericamente definiti (così dal Montanelli nelle *Memorie sull'Italia 1814-1850* e così da David Levi nei suoi appunti autobiografici) « fratellanze segrete »: denominazione che poteva sussumere altrettanto bene la mazziniana « Giovine Italia » e le sue sopravvivenze, i buonarrotiani « Veri Italiani », come anche logge massoniche isolate, localmente riattivate-

si (6), o un gruppo d'intenti religioso-patriottici come quello dei « fratelli italiani » dello stesso Montanelli, o ancora sopravvivenze carbonare. Comunque l'elemento distintivo di codesti « massoni » era ovviamente il loro anticlericalismo e più specificamente il loro antigesuitismo, e tale orientamento manifestava notoriamente la « Gazzetta del Popolo »; Govean ne aveva dato fra l'altro una tipica espressione nel suo dramma *I Valdesi*, pubblicato nel 1852 con una dedica polemica al ministro dell'Interno Filippo Galvagno, che ne aveva vietata la rappresentazione (7).

La loggia « Ausonia », costituita a Torino, come si è detto, l'8 ottobre 1859 (i relativi documenti sono stati pubblicati dal Colombo sin dal 1914) (8), già nella sua terza seduta, il 22 dello stesso mese, approvava l'ammissione di Govean; presente alla successiva seduta del 20 dicembre, questi faceva approvare la proposta che l'« Ausonia » si erigesse in « Grande Oriente Italiano »; nella sua abitazione di Via Stampatori 18, piano 2°, si sarebbero tenute, per qualche tempo, le riunioni massoniche. L'attività di Govean fu determinante per lo sviluppo del centro massonico torinese, specialmente nel periodo iniziale. Legato da molto tempo a Costantino Nigra (9), fu promotore nell'agosto 1861, circa tre mesi dopo la morte di Cavour, della sua nomina a Gran Maestro, nomina in un primo tempo accettata dal Nigra. Fu membro del consesso dirigente del Grande Oriente Italiano fino alla fine di luglio del 1863, allorché si dimise col Cordova dalla carica.

Su *Carlo Michele Buscalioni* ha richiamato l'attenzione, nel 1938, Emilia Morelli, illustrando il *Fondo Nelson Gay* presso il Museo centrale del Risorgimento a Roma (10). Nel *Dizionario biografico degli italiani*, Giuseppe Monsagrati ha riepilogato in una « voce » chiara ed esauriente, l'attività del Buscalioni (11), che dal punto di

(6) Sulla riattivazione spontanea di logge massoniche in varie località dopo il 1848, si veda quanto scriveva nel 1863 il Frapolli (U. Bacci, *op. cit.*, II, p. 127).

(7) Scriveva il Govean: « ...accetti la dedica... in grazia della da lei recentemente disfatta Compagnia di S. Paolo... la quale fu fra i più accaniti persecutori di quegli stessi Valdesi a cui ella giustamente concedeva l'erezione di un tempio protestante a Torino... » (*I Valdesi*, Torino 1852, p. 6) e poneva fra i personaggi negativi alcuni gesuiti.

(8) A. Colombo, *Per la storia della massoneria nel Risorgimento italiano*, in « Rassegna storica del Risorgimento », I (gennaio-febbraio 1914), fasc. 1, pp. 53-89. Si veda anche Id., *Dal libro d'oro della loggia Ausonia*, *ibid.*, X (gennaio-marzo 1923), fasc. 1, pp. 138-142: in entrambi gli scritti si parla più volte di Pietro Buscalioni e dei suoi documenti. Di parte dei verbali cui si riferisce il Colombo ho potuto prendere visione direttamente grazie alla cortesia del Dott. V. Risucci, il cui archivio contiene inoltre paramenti massonici di Nigra e altro materiale.

(9) Sull'amicizia di lunga data fra Nigra e Govean si possono leggere episodi significativi in V. Bersezio, *Commemorazione di Felice Govean*, Torino 1899, pp. 40 sg.

(10) E. Morelli, *La raccolta Nelson Gay*, in « Rassegna storica del Risorgimento », XXV (1938), fasc. 8, pp. 1145 sg.

(11) G. Monsagrati, *Carlo Michele Buscalioni*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XV, Roma 1972, pp. 493-495. A questa voce segue, nel *Dizionario*, quella sul figlio *Luigi B.* (1863-1954), illustre botanico. Nella Società Nazionale e nelle logge del G.O.I. fu attivo anche un fratello di Carlo Michele, Ermanno B. (1833-1915).

vista politico aveva avuto la sua fase saliente negli anni immediatamente precedenti il suo ingresso nel gruppo massonico torinese, in ragione della sua qualità di segretario della Società Nazionale, chiamato a tale incarico dalla fiducia del La Farina. In tale funzione, scrive Monsagrati, Buscalioni « in pochi mesi seppe intrecciare e mantenere attiva, nell'Italia settentrionale e in quella centrale soprattutto, una vasta rete di comitati aderenti e sostenitori, contribuendo così a convogliare larghi strati della borghesia — delusi o spaventati dal mazzinianesimo, ma pure spinti a impegnarsi politicamente — nella corrente nazionale filosabauda ». Già insegnante di filosofia (rosminiano quanto all'indirizzo dottrinale), e « animatore di una fiorente scuola privata », anche come direttore del « Piccolo Corriere d'Italia », organo della Società Nazionale, era andato perseguendo, con toni conciliativi, tale finalità.

Buscalioni, c'informano le carte del G.O.I., venne iniziato in massoneria direttamente dal Gran Consiglio, in una tenuta straordinaria, il 3 dicembre 1861, e subito promosso al grado di maestro, unitamente a Pietro Francesco La Chenal. Quest'ultimo, c'informa il verbalizzante, era incaricato di istituire una loggia a Cagliari; mentre il prof. Buscalioni « per identici motivi massonici di propaganda nella sua missione riesce idoneo ». Nominato, nella Costituente di fine '61, membro del Consiglio, affiancò attivamente Cordova e Govean, sottentrando poi a quest'ultimo come principale motore del gruppo massonico torinese dopo il luglio 1863; e tentando poi nei mesi seguenti, come vedremo, un'impresa politico-massonica, che non gli riuscì; il che doveva determinare il 22 marzo 1864 le sue dimissioni, seguite di lì a quattro giorni da quelle dei suoi colleghi di Consiglio.

4. - La figura di *David Levi* è stata illustrata negli scorsi anni agli studiosi di storia del Risorgimento dapprima, nel 1947 da Delio Cantimori (12), poi, nel 1948 e '49, più ampiamente, da Luigi Bulferetti (13). Ne ha riparlato nel 1961 Leo Neppi Modona (14), e ora la sua figura si riaffaccia nell'ampio discorso che Francesco Pitocco ha svolto sui sansimonisti italiani nel volume da lui dedicato lo scorso anno al tema dell'*Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento* (15).

Bulferetti ha inquadrato la formazione politica di questo mazziniano (nato a Chiieri in un anno che è stato variamente indicato, e

---

(12) Nel saggio *Note su utopisti e riformatori sociali. VI: Un sansimoniano italiano: David Levi dal socialismo al liberalismo massonico*, in « Socialismo », 1947.

(13) Cfr. L. Bulferetti, *Il socialismo e il 1848 nell'autobiografia inedita di David Levi*, in « Società », II (1948), pp. 219-238; e specialmente in Id., *Socialismo risorgimentale*, Torino 1949, il saggio *Un utopista ebreo: David Levi* (pp. 81-103).

(14) L. Neppi Modona, *Dalle pagine di un diario inedito. David Levi a colloquio con Mazzini*, in « Bollettino della Domus Mazziniana », VII (1961), fasc. 2, pp. 66-76. A questo saggio segue un'utile bibliografia, alla quale sarebbero tuttavia da fare aggiunte e precisazioni.

(15) F. Pitocco, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento*, Bari 1972.

sembra ora sicuro fosse il 1817) (16) nel contesto del *Socialismo risorgimentale*, e ha tratto il massimo profitto possibile per ricostruirne la biografia dalla gran copia di appunti manoscritti, di mano del Levi, e dallo stesso variamente utilizzati nelle sue pubblicazioni a stampa, esistenti in un fondo del Museo del Risorgimento a Torino.

Ancora accenni a David Levi troveranno i lettori in un robusto lavoro del Bulferetti in corso di pubblicazione, la biografia di Cesare Lombroso, il quale era figlio di Zefora Levi chierese, cugina di David; questi, fra l'altro, ebbe qualche parte nel volgersi di Lombroso verso Torino, avendone combinato il matrimonio con la figlia di ebrei piemontesi, suoi conoscenti.

Sulla parte che ebbero le suggestioni sansimoniane, tratte dal sodalizio con Giuseppe Montanelli, nella formazione religiosa e politica di David Levi, già aveva richiamato l'attenzione Cantimori; dalle *Note* di lui muove la penetrante indagine di Francesco Pitocco sul sansimonismo di Montanelli (17). L'approfondimento che egli ha svolto dell'argomento fornirà quindi anche un'utile strumento a chi vorrà cercare di collegare i vari aspetti della personalità, un po' dispersiva e svagata, del Levi: fervore per la tradizione ebraica, espresso in componimenti poetici, partecipazione a cospirazioni mazziniane, velleità socialiste, attività politica — svolta anche in Parlamento — secondo l'orientamento di sinistra di Crispi e Depretis, e, infine, intensa attività massonica in costante dialettica col cavourianesimo di Govean e Buscalioni. Il nesso fra questi diversi aspetti è certamente costituito dal vagheggiamento di una palingenesi in fieri, di un moto progressivo di liberazione universale, vagheggiamento che conferisce un afflato religioso al suo impegno politico e gli fa dedurre un impegno morale riformistico dai poetici entusiasmi religiosi; e in tale impasto ha certo la sua parte l'esperienza sansimoniana vissuta con Montanelli.

Dice Pitocco, delineando la concezione sansimonista di Silvestro Centofanti, ispiratore di Montanelli e conosciuto e frequentato anche da Levi: « Il Risorgimento si presenta... come una rigenerazione della umanità italiana..., come un momento di quella *palingenesi* universale per la quale ormai si appressa la pienezza dei tempi. In ultima analisi il sogno risorgimentale di Centofanti si identifica con

---

(16) Così il Bulferetti, nelle note alla biografia di *Cesare Lombroso*, in corso di pubblicazione, cui si accenna poco oltre. Veniva invece indicata la data del 1816 dal Neppi Modona, in base a ricerche di Emanuele Artom, lo studioso che trascrisse ampie sezioni dell'autobiografia di D. Levi, e morì martire della Resistenza nel 1944, emulando il correligionario ottocentesco nell'associare la spiritualità ebraica agli ideali democratici. La data del 1821, indicata dal Rosi nel *Dizionario del Risorgimento*, risaliva forse alla finzione autobiografica dello stesso Levi in *Ausonia. Vita d'azione* (Torino 1832), ma contraddiceva episodi caratteristici dei suoi ricordi, come la memoria di un cugino Fano, rivoluzionario del '21, e della maggiorità religiosa (*barmizvà*) verso il 1830.

(17) Cfr. F, Pitocco, *op. cit.*, p. 10.

la grande profezia sansimoniana della *Association Universelle* » (18). Simile — ma sostituendosi, al cristianesimo di Centofanti, il progressismo massonico e l'escatologia ebraica — l'intuizione che soggiace al pensiero e all'azione di David Levi.

Il quale narra nelle sue memorie che, mentre soggiornava in Toscana nel 1837-38 e veniva addottrinato da Montanelli in senso sansimoniano, si faceva anche iniziare, come vari suoi correligionari, alle logge massoniche di Livorno (19). Sicché sembra naturale di leggerne il nome nei documenti del G.O.I., nei quali compare — per quanto possiamo vedere grazie ai documenti di Pietro Buscalioni — nel giugno 1861. Infatti il 12 di quel mese il Grande Oriente (che si definisce « provvisorio ») invia una circolare alle logge dipendenti, di cui si farà cenno fra breve, e fra i firmatari, come « Grande Ufficiale », compare « David Levi, deputato ». Fino alla fine del G.O.I., Levi continuerà a far parte del Consiglio che lo governa.

5. - Il rapido fiorire del Grande Oriente Italiano dopo che era entrato a farne parte Felice Govean dimostrava come il momento fosse propizio per i progetti di restaurazione massonica. La descrizione fattane dal Luzio come di una « commedia politica » dei cavouriani torinesi è certo una *boutade* polemica (fra l'altro, per quanto ho potuto accertare, così Govean come la maggior parte dei massoni del G.O.I. rimase fedele all'istituzione anche quando prevalsero in essa gli elementi della Sinistra); ma è indubbio che il disegno di fare della massoneria uno strumento complementare e, per il futuro, sostitutivo della Società Nazionale in senso antimazziniano, era ben fisso nella mente di Govean e dei suoi amici. Del resto a quanti volgevano, in quell'epoca, la mente all'ipotesi di una restaurazione massonica, era evidente la probabilità dell'ipotesi contraria, cioè che fossero i democratici a far coagulare le « fratellanze segrete » latenti o attive in tutta Italia in un solo organismo, che avesse la forza, il potere di richiamo e di collegamento internazionale, e la tradizione della massoneria, con i caratteri di rispettabilità e di anticlericalismo che ad essa erano comunemente riconosciuti. Fra i documenti che si potrebbero citare di tale diffuso orientamento, ricorderò una lettera di Antonio Mordini a Nicola Fabrizi del novembre 1857, che Alfonso Scirocco ha riportato nelle prime pagine del suo lavoro sui *Democratici italiani*. In esse il toscano sostiene che il partito d'Azione, per ovviare alla sua debolezza e alla sua scarsa penetrazione fra gli aristocratici e i borghesi, dovrebbe seguire l'esempio della Chiesa nel mettere a profitto l'umana propensione per l'incognito e il meraviglioso e legare il popolo al suo programma, colpendone l'immaginazione con le formule misteriose di una « Società segreta affermata da solenne giuramento, la quale abbia per fine la liberazione d'Italia dal

(18) F. Pitocco, *op. cit.*, p. 119.
(19) Cfr. L. Bulfretti, *Socialismo risorgimentale*, cit., pp. 84-86.

giogo austriaco e dalla tirannide sacerdotale e laica » (29). Nella Costituente massonica di Firenze del maggio 1864, come già si è ricordato, Mordini verrà eletto a far parte del gruppo dirigente del Grande Oriente, e il 6 giugno seguente Garibaldi lo nominerà suo rappresentante nel Gran Consiglio (21).

D'altra parte, nel 1859 l'operazione diplomatico-militare, genialmente predisposta da Cavour per mettere in movimento il processo dell'unificazione italiana, aveva necessariamente richiamato l'attenzione della classe politica, accentrata a Torino su quella Francia di Napoleone III che vi era entrata come forza determinante; e Napoleone III aveva ripreso verso la massoneria la politica del grande zio che ne aveva fatto un *instrumentum regni*. Al Grande Oriente di Francia era stato prima preposto Luciano Murat, nominato Gran Maestro dal gennaio 1852; dal gennaio 1862, vietando all'altro cugino, Gerolamo Napoleone, di accettare la carica, per evitare rivalità in famiglia, l'imperatore avrebbe imposto la nomina del maresciallo Magnan. Ai fini dell'equilibrio sociale che gli era necessario, il sistema politico bonapartista non poteva trascurare la massoneria, ed esigenze in qualche modo analoghe erano evidenti nello stato monarchico italiano in via di strutturarsi.

Fra l'inizio del 1860 e l'estate del 1861 buona parte di coloro che negli anni seguenti avrebbero popolato le logge fu impegnata nei decisivi eventi politico-militari di quel periodo. Anche Livio Zambeccari lasciò Torino nel gennaio del '60 recandosi in Emilia, poi in Toscana, dove prese parte all'organizzazione del contingente militare del Pianciani a Castel Pucci; poi raggiunse nel sud Garibaldi partecipando alla battaglia del Volturno; a presiedere il gruppo massonico torinese fu chiamato un altro dei fondatori della loggia « Ausonia », il vecchio stenografo parlamentare Filippo Delpino. Tuttavia l'afflusso di nuovi iniziati nella massoneria torinese comportò ugualmente la fondazione di una seconda loggia, oltre all'« Ausonia ». Fondata il 1° novembre 1860, quest'altra si denominò « Il Progresso ». Entrarono inoltre a far parte del G.O.I. altre dodici logge, una a Mondovì, una a Genova, una a Bologna, due a Livorno, altre ad Ascoli, Macerata, Messina, e quattro infine fra gruppi di italiani residenti oltremare; due ad Alessandria d'Egitto, una al Cairo e una a Tunisi. Nella seconda metà del 1861 sarebbe stata fondata una terza loggia a Torino, la « Cavour »; avrebbe fatto adesione al G.O.I. la loggia fiorentina « Concordia », già attiva da vari anni, che dal 1856 dipendeva dal Grande Oriente di Francia; inoltre lo stesso G.O.I. avrebbe rilasciato patenti costitutive ad altre sei logge, una a Milano, una a Pisa, due a Livorno, una a Cagliari, e infine a una loggia clandestina costituita a Roma e denominata « Fabio Massimo ». In totale così ventidue logge avreb-

---

(20) Cfr. A. Scirocco, *I democratici italiani da Sapri a Porta Pia*, Napoli 1969, pp. 15 sg.

(21) Cfr. U. Bacci, *op. cit.*, II, p. 154.

bero preso parte alla assemblea denominata « Prima costituente massonica italiana » convocata a Torino per il 26 dicembre 1861.

Fra coloro che affluirono nella massoneria torinese si registrano, nel 1860, Pier Carlo Boggio, Bartolomeo Casalis, Michele Coppino, Carlo Ignazio Giulio, Costantino Nigra; non saprei dire se esattamente in quest'epoca, o poco dopo, popolarono le logge torinesi gli ungheresi venuti in Italia; Kossuth e Türr si ascrissero all'« Ausonia », mentre di altri si dirà in seguito. Così, per i siciliani, Cordova dovette entrare in quest'epoca in contatto con i massoni torinesi, mentre solo più tardi Crispi intervenne nelle questioni del G.O.I.

6. - Gli eventi con cui si era avviato l'anno 1861 sembravano promettere a Govean e al suo gruppo massonico torinese importanti sviluppi atti a interessarli specificamente. La legge che il 17 marzo diede a Vittorio Emanuele il titolo di re d'Italia aveva avuto come precedente politico l'affermazione di Cavour nelle elezioni del 27 gennaio, ed ebbe fra i suoi corollari la serie dei memorabili discorsi parlamentari con cui lo stesso Cavour ebbe ad impostare (specialmente il 25 e 27 marzo) la « questione romana ». In Francia, il discorso tenuto il 1° marzo sulla stessa « questione romana » dal principe Gerolamo Napoleone (noto familiarmente come « Plon-Plon ») suscitò nei massoni il proposito di farne il loro Gran Maestro, in luogo del troppo conciliativo Murat, proposito che si sarebbe poi manifestato verso la fine del '61; non stupisce quindi, come asseriscono numerose testimonianze sia di parte massonica che di parte clericale, che la prospettiva a medio termine dei massoni torinesi fosse, a un certo punto, di eleggere, come loro Gran Maestro, Camillo di Cavour.

Comunque, Govean cedette il 1° maggio la direzione della « Gazzetta del Popolo » a Bottero, e nei mesi seguenti fu particolarmente attivo nell'organizzazione massonica. Il 20 maggio spirò l'ultraottantenne Delpino, sostituito interinalmente da Zambeccari, accanto a cui, come si è accennato, David Levi, eletto alla Camera in gennaio, assunse funzioni di dignitario.

Ma il 6 giugno il tragico evento della morte di Cavour troncò, fra molte altre cose, anche il disegno di poterne fare il primo Gran Maestro regolarmente eletto della restaurata massoneria italiana. Se ne ebbero, da parte della legge, commosse commemorazioni. La commemorazione dell'« Ausonia » ebbe luogo il 20 luglio, e ne riferì ampiamente, il 26, un articolo comparso sulla « Gazzetta del Popolo » (22). I massoni di Firenze, raccolti nella loggia « Concordia » che solo alla fine del 1861 sarebbe passata dalla dipendenza del G.O. di Francia a quella del G.O.I., si sarebbero indotti l'anno seguente,

(22) Siglato A.C.F., era quindi redatto verosimilmente dall'Avvocato Carlo Flori, dirigente della loggia « Ausonia ».

per una volta, ad andare in chiesa, allorché sarebbe stato solennizzato in Santa Croce il primo annuale del luttuoso evento (23).

Ma già il 12 giugno 1861 i dirigenti interinali del G.O.I. inviavano alle logge la circolare, a firma Zambeccari, Levi e Flori, cui già si è accennato (24). In essa fra l'altro si diceva che « la morte avendo prematuramente rapito all'Italia S. E. il conte Cavour al quale senza dubbio tutte le logge avrebbero offerto il martello di Gran Maestro, noi, e molte altre logge con noi, abbiamo intenzione di offrirlo al suo discepolo S. E. il Commendatore Costantino Nigra ».

Chi sosteneva la candidatura di Nigra era soprattutto Govean, il quale peraltro, avendo ritenuto opportuno di lanciare tale proposta a così breve distanza dalla morte di Cavour, non poteva conoscere quale sarebbe stato il parere del suo candidato; di ciò la circolare avvertiva le logge, che erano invitate a votare per corrispondenza. A tale indicazione esse ottemperarono, inviando in genere indicazioni favorevoli a Nigra; si astennero la « Progresso » di Torino e la « Pompeja » di Alessandria d'Egitto, mentre diede voto contrario la « Azione e Fede » di Pisa. Confermata il 31 agosto l'elezione dal voto dell'« Ausonia » (che, come « loggia centrale », godeva di voto plurimo), il 10 settembre venne inviato a Nigra il verbale di elezione.

Nigra rispose da Parigi il 3 ottobre: « Avrei desiderato — premetteva — che gli Onorevoli Dignitari prima di fare questa nomina, avessero atteso il mio consenso e il risultato della conferenza che debbo avere col Principe Napoleone subito dopo il suo ritorno in Francia »; ma poi dichiarava di accettare la nomina, e dava varie disposizioni (25). La lettera sembrava dovesse suggellare l'esito positivo del disegno perseguito da Govean, il quale quindi convocava per l'8 ottobre una riunione del consesso che reggeva provvisoriamente il G.O. Faceva poi verbalizzare tale riunione, dando inizio così alle scritture sul Libro dei verbali del Grande Oriente Italiano (26).

7. - La regolare raccolta dei verbali e del carteggio del G.O.I., che ha inizio da questo punto, consente di seguire passo passo l'al-

---

(23) Cfr. [Gildo Valeggia], *Storia della Loggia massonica fiorentina « Concordia »*, Milano, Officina tipografica Bertieri e Vanzetti, 1911, p. 52.

(24) Il testo di questa circolare è ristampato in P. Buscalioni, *L.Ausonia* e *1° G.O.I.*, pp. 171-174. Come appare da un'entusiastica lettera diretta dal Buscalioni, in data « Pisa, 5 aprile 1916 », al Venerabile della loggia « Ausonia », il documento venne da lui rinvenuto nell'archivio della loggia « C. Darwin » di quella città, cui era stato versato dalla cessata loggia « Azione e Fede ». Di quest'ultima il Buscalioni trascrisse inoltre i verbali, dalla fondazione (12 gennaio 1861) al 22 febbraio 1862.

(25) Cfr. A. Colombo, *Per la storia della massoneria*, cit., pp. 70-72.

(26) Inizialmente numerati (dal n. 1 dell'8 ottobre 1861 al n. 17 del 6 dicembre 1861) i verbali proseguono poi senza numerazione, con continuità, fino al 26 marzo 1864. Seguono due verbali in data 11 e 15 giugno 1864, relativi alle consegne al nuovo organismo massonico. Una specie di verbale su analogo argomento, per una seduta del 31 dicembre 1864, è annotato in data 1° gennaio 1865 a conclusione dei copialettere (cfr. nota 31). Il libro verbali si chiude con la scherzosa annotazione apposta il 14 agosto 1865 dall'archivista Piazza (cfr. A. Luzio, *op. cit.*, p. 352).

terna vicenda di successi e insuccessi del gruppo massonico torinese, nel tentativo d'impostare in senso filosabaudo la propria attività istituzionale.

Per quanto riguarda le speranze riposte su Costantino Nigra, il brillante diplomatico che sembrava adatto a far convergere sulla sua persona anche i consensi dei democratici (e infatti non avevano ritenuto di negargli il proprio due democratici come Zambeccari e David Levi) le cose andarono alquanto diversamente dai propositi di Govean. Intanto le logge di spiriti democratici che non gli avevano dato il voto, la « Progresso » di Torino e la « Azione e Fede » di Pisa, non se ne stettero quiete; i pisani scrissero a Torino e a Parigi contestando la regolarità dell'elezione. Poi, in altro campo, sorsero altri inconvenienti a disanimare Nigra: già messo a disagio da attacchi di giornali clericali in relazione alla sua nomina a Gran Maestro della massoneria, ebbe poi l'impressione che le sue sorti politiche e di carriera fossero in pericolo allorché, governando Ricasoli, a partire dal novembre '61 Urbano Rattazzi si recò in missione a Parigi, ponendogli con ciò il problema di come dovesse contenersi per non urtarlo pur evitando in pari tempo di urtare Ricasoli.

Poiché nelle sedute dell'11, 12 e 15 novembre i dignitari del G.O.I. avevano deciso, per parare le contestazioni di parte democratica, di regolarizzare la situazione convocando un'assemblea costituente, Nigra indirizzò il 22 novembre una lettera « al Reggente [F. Govean] e agli onorevoli Dignitari del Grande Oriente Italiano », argomentando che, convocandosi una Costituente, le cariche esistenti dovevano cessare, e in particolare doveva cessare egli stesso dalla carica di Gran Maestro. Malgrado che in una « concitata » seduta (25 novembre) il Consiglio respingesse le dimissioni, Nigra insistette sul suo punto di vista (27).

Ebbe poi luogo, fra il 26 dicembre 1861 e il 1° gennaio 1862, l'assemblea definitasi « Prima Costituente Massonica Italiana », le cui sedute si svolsero nei locali del G. O., in Via Corte d'Appello n. 9 (scala di fronte, 1° piano a sinistra) (28). Ad essa presero parte le 22 loggi che, come prima si è detto, aderivano al G. O., compresa la « Concordia » di Firenze a cui erano state spedite il 29 ottobre le patenti di appartenenza al G.O.I. Le persone intervenute in rappresentanza delle logge erano 19 (alcuni intervenuti avevano la rappresentanza di più d'una loggia) e sommate ai membri del Consiglio non

---

(27) Cfr. A. Colombo, *Per la storia della massoneria*, cit., pp. 70-75. Inoltre il testo delle due lettere venne inserito da F. Govean nel discorso per l'apertura della 1ª Costituente. Cfr. U. Bacci, *op. cit.*, II, pp. 119-121, e A. Luzio, *op. cit.*, I, pp. 342-345.

(28) Il verbale dei lavori dell'Assemblea venne pubblicato in un opuscolo di 36 pp., sotto il titolo *LUX. Sunto del Protocollo dei lavori della Prima Costituente Massonica Italiana. Valle di Torino 5861*, che appare stampato dalla tipografia della « Gazzetta del Popolo ». Il testo dell'opuscolo, ripubblicato dal Luzio (*op cit.*, I, pp. 331-349) e dal Valeggia (*op. cit.*, pp. XXI-XXVIII) non reca i nomi degli intervenuti, indicati invece sul libro dei verbali del G.O.I. e in P. Buscalioni, *L. Ausonia e 1° G.O.I.*, pp. 203 sg.

investiti di mandati dovevano formare complessivamente un'assemblea d'una trentina di membri. La « Concordia » di Firenze era rappresentata da Giuseppe Giacomo Alvisi (il medico e organizzatore sociale che fu poi dal '66 deputato della Sinistra e come senatore diresse nell'89 l'inchiesta sulla Banca Romana); la « Cavour » da Gian Giacomo Arnaudon (il chimico che Cavour aveva mandato nel '55 in Francia per perfezionarsi, e fu poi dal '65 al '93 consigliere comunale di Torino); C. M. Buscalioni era incaricato di rappresentare la « Vittoria » di Cagliari e G. La Farina l'« Insubria » di Milano.

L'assemblea discusse e approvò la costituzione e prese posizione su due questioni massoniche il cui riferimento politico richiamava ancora una volta l'alternativa fra l'indirizzo dei seguaci di Cavour e quello dei seguaci di Garibaldi. All'assemblea erano state comunicate due lettere provenienti dal centro massonico di Palermo, i cui organi dirigenti erano orientati in senso filogaribaldino. Si trattava di dirimere la questione della legittimità e ovviamente l'assemblea torinese affermò la propria. Poiché inoltre alle cariche gli organizzatori pensavano di far rieleggere, come difatti avvenne, Nigra come Gran Maestro e buona parte dei precedenti dignitari come membri del Consiglio (compreso David Levi, che tuttavia nella successiva distribuzione delle cariche non sarebbe stato più Gran Segretario) la candidatura di Garibaldi, sempre *in pectore* ai democratici, fu esorcizzata col riconoscimento del titolo onorifico di « Primo Libero Muratore d'Italia ».

Sul piano degli orientamenti ideologici la stessa dialettica si affidava non tanto ai più importanti discorsi dottrinali (si segnalavano quelli di Levi e di Alvisi, cui si era anticipatamente contrapposto quello di Govean in apertura) (29) quanto piuttosto alla scelta del « rito » da usare nei travagli massonici. Da Parigi, Nigra aveva procurato rituali usati dal Grande Oriente di Francia, che praticava il « rito francese ». Ma nel definire il « rito italiano » che avrebbe dovuto essere usato da quel punto in poi da parte delle logge del G.O.I., i costituenti optavano, malgrado proposte diverse affacciate nella discussione, per un sistema rituale specifico limitato ai tre gradi simbolici di apprendista, compagno (o « lavorante », secondo la dizione dell'art. 5 delle Costituzioni) e maestro. Il centro massonico torinese si

---

(29) Di caratteristico interesse il discorso di David Levi, il cui testo è stampato in un opuscolo di 12 pp., che reca in copertina il tit. *Valle di Torino 5861*, e alla p. 1 il tit. *La genesi dell'idea massonica nella storia d'Italia* (è citato anche dal Colombo). Dopo aver parlato dell'antichità, poi di Dante, Levi si sofferma a lungo su Bruno e su Lelio e Fausto Socino. Dei sociniani dice: « Questi generosi fissarono, come in una *Costituente massonica*, i principii della nuova fede, le basi della fede unitaria, religiosa e moderna... Varcarono l'Atlantico, per tutto fondarono scuole e Loggie; da essi si propagò la setta *Unitaria* nel mondo ». Dopo accenni al '700, agli Illuminati, all'illuminismo italiano, ai Carbonari, Levi parla di Mazzini, poi dei Savoia.

Pure stampato in un opuscolo di 15 pp. è il testo del discorso pronunciato nel banchetto del 29 dicembre da Giacomo Alvisi, di cui è notevole altresì la relazione presentata, di ritorno a Firenze, alla sua loggia (in G. Valeggia, *op. cit.*, pp. XIII-XX).

muniva in tal modo di uno strumento di rilevante importanza per caratterizzare la propria sfera ideologica in un ambito staccato dalla diversa tradizione che si manifestava, ad esempio, nel centro di Palermo. Rifacendosi al « rito scozzese », quest'ultimo realizzava bensì specifici valori liturgici, ma recepiva altresì la tradizione connessa in Italia all'uso del « rito scozzese » che, grazie alla molteplicità dei gradi, alla loro subordinazione gerarchica, e a precedenti storici abstanza noti, tendeva ad identificare in Italia un indirizzo di settarismo democratico, mentre evocava il ricordo inquietante dell'illuminatismo.

Anche per l'esito positivo di questa scelta da loro desiderata, oltre che per la regolare rielezione di Nigra e dei dignitari torinesi, la « Prima Costituente Massonica Italiana » risultava dunque un successo di Govean e degli esponenti provenienti dalla Società Nazionale, e si concludeva in un'atmosfera di concordia, fra acclamazioni a Roma, a Venezia, e alla fratellanza dei popoli.

8. - Si è detto che, malgrado le buone disposizioni di collaborazione da lui dimostrate, David Levi non avrebbe più ottenuto nel gruppo dirigente del centro massonico torinese la carica di Gran Segretario, e come questo avvenisse ce lo attestano i verbali del gennaio 1862. Che Govean intendesse dare un « giro di vite » accentuando la partecipazione di elementi del suo indirizzo politico lo dimostra il fatto che a far parte di quel gruppo fossero stati chiamati fra l'altro Filippo Cordova e C. M. Buscalioni.

Cordova, figura notevole di liberale, dopo essere stato fra i protagonisti dei fatti del '48-'49 in Sicilia aveva poi avuto a Torino importanti contatti con Cavour fra il gennaio e il marzo 1860, inserendosi poi nella politica cavouriana in Sicilia nella successiva estate. Espulso dalla Sicilia, come anche G. La Farina, per volontà di Garibaldi e di Crispi, era diventato evidentemente un fiero avversario di costoro e della Sinistra in genere. All'epoca era ministro dell'agricoltura nel gabinetto Ricasoli e stava partecipando a quella manovra politica che traeva ispirazione dalla Corte e tendeva a scalzare dalla carica di 1° ministro Ricasoli a favore di Rattazzi, manovra che si svolse proprio fra il novembre 1861 e il febbraio 1962.

L'ostilità di Cordova verso Crispi e la Sinistra giocava a sfavore di Levi. Nei dibattiti svoltisi nell'autunno fra i dirigenti de G.O.I., e attestati dai verbali, in tema di rapporti con i massoni palermitani, Levi non aveva nascosto di avere rapporti epistolari, su tale argomento, appunto con Crispi (30). Ma anche un'altra questione lo aveva messo in cattiva luce presso Govean e i suoi, cioè il modo in cui aveva costituito la loggia clandestina di Roma, la « Fabio Massimo ». Come

---

(30) « Il f. Levi dà lettura di una missiva... del Crispi »: così nel verbale del 14 ottobre 1261. Si tratta verosimilmente della doppia lettera pubblicata in A. Luzio, *op. cit.*, II, pp. 43 sg.

appare dal copialettere (31), Govean avrebbe voluto costituirla con elementi nuovi, di sicuro orientamento monarchico, non implicati nelle vecchie « fratellanze », mentre Levi l'aveva costituita a modo suo, mediante il tramite dei livornesi, e riservandosi i relativi contatti; seguendone, come appare dai verbali, un contrasto abbastanza serio con gli altri dirigenti.

Comunque, fra il gennaio e il febbraio del 1862, due circostanze dovevano mettere nuovamente in difficoltà il disegno massonico di Govean, cui si era ora affiancato, nel gruppo dirigente, Buscalioni, come elemento sempre presente e attivo: da un lato la definitiva rinuncia di Nigra, malgrado la valida elezione, alla carica di Gran Maestro, dall'altro la fondazione a Torino di una nuova loggia, la « Dante Alighieri », ispirata da Crispi e dai democratici, che avrebbe costituito negli anni seguenti l'insidia costante destinata infine, con altre circostanze, a far naufragare il disegno di una massoneria ispirata dalla Destra.

Delle proprie perduranti preoccupazioni circa la sua posizione nei confronti di Ricasoli, insufflato contro di lui da Peruzzi, Nigra informava Govean (che aveva tentato di sistemare le cose con un impulsivo approccio con Ricasoli stesso) in alcune lettere all'amico (32), cui seguiva la lettera di rinuncia definitiva allo stesso G.O.I. Rendeva d'altra parte rischiosa la posizione di Nigra l'ingresso nel G.O. di Cordova che, come si è detto, stava minando Ricasoli a favore di Rattazzi.

Allo stato delle mie ricerche non saprei dire se avesse o meno colore massonico l'appoggio di Cordova a Rattazzi: qualificato da Luzio costantemente come massone, Rattazzi non compare mai, per quanto ho veduto, nei documenti del G.O.I. (mentre chi vi compare è un altro Rattazzi, venerabile di una loggia ligure) (33). In ogni modo Cordova, che era stato nominato, nella suddivisione delle cariche, Primo Gran Maestro Aggiunto, veniva a prendere pro tempore il posto di Nigra, in attesa di nuove elezioni, il 31 gennaio.

Di lì a poco, il 7 febbraio, si costituiva a Torino, come si è accennato, la loggia « Dante Alighieri ». Chi fungeva da « longa ma-

---

(31) Il Copialettere comprende, dal 15 ottobre 1861 al 1° marzo 1862, 93 numeri. Seguono le lettere spedite durante la gran maestranza di Cordova, dal 3 marzo 1862 al 29 luglio 1863 (nn. 94-1084), poi quelle del periodo successivo fino al 26 maggio 1864 (nn. 1084-1497). Seguono sei lettere, numerate da 1 a 6, fra il 13 luglio e il seguente 4 agosto. Per ultima è riportata una lettera del 1° gennaio 1865, senza numero, che riferisce una seduta del giorno precedente.

Nella lettera n. 6, del 26 ottobre 1961, Govean dà istruzioni ai fratelli della Loggia « Severa » di Bologna affinché, mediante le loro relazioni in Roma si costituisca una loggia i cui membri facciano « completa adesione al governo costituzionale di S.M. il Re d'Italia » (cfr. P. Pirri, *Camillo Cavour* cit., p. 315, nota 3).

(32) Cfr. A. Colombo, *Per la storia della massoneria* cit., pp. 78-81.

(33) Cfr. « Bollettino del Grande Oriente della Massoneria in Italia », Torino, Tipografia V. Vercellino, 1864 segg., vol. II (1867) pp. 71-73: « *Elenco generale* dei fratelli rappresentanti le logge... in Napoli, li 21, 22 e 23 giugno 1867:... 69. Ratazzi Giacomo, "Oriente ligure", *Chiavari* ».

nus » di Crispi era il fratello Revelli Luigi, professore di stenografia, proveniente dalla loggia « Il Progresso », che riuniva con sé nella nuova loggia altri dodici membri di logge torinesi, persone poco note. Ma già nel primo mese di attività la « Alighieri » affiliava fra altri, Giuseppe Montanelli, Aurelio Saffi, Antonio Mordini. Successivamente ne avrebbero fatto parte Giuseppe Civinini, Francesco De Luca, Agostino Depretis, Saverio Friscia, Mauro Macchi, Mattia Montecchi, Riccardo Sineo, Giuseppe Zanardelli ed esponenti della « sinistra » ungherese, di cui si dirà. Verso la fine del 1862 vi sarebbe poi stato iniziato Ludovico Frapolli; egli ne sarebbe divenuto ben presto il battagliero venerabile, e avrebbe consolidato, nella seconda metà degli anni sessanta, quel tipo di massoneria « garibaldina » che avrebbe avuto rilievo nei primi decenni dell'Italia unita (34).

9. - L'antico sodalizio di Giuseppe Montanelli e di David Levi si rinnovava dunque in quest'epoca fra le decorazioni massoniche del tempio di Via Corte d'Appello. Tutt'altra via da quella di Levi aveva percorso Montanelli per giungere a quel comune approdo, via che, com'è noto, aveva in più modi, dal sansimonismo al cattolicesimo liberale, cercato di connettere ispirazione religiosa e lotta politica; alla massoneria aveva aderito all'epoca in cui sosteneva le aspirazioni italiane di Luciano Murat. In questa sintetica esposizione non è possibile analizzare partitamente quanto, nelle espressioni di pensiero strettamente riferite all'ambito massonico da parte di Montanelli e di Levi, rifletteva le loro esperienze religiose precedenti; è argomento, tuttavia, che non sarebbe inopportuno riprendere nel contesto di una ricerca sui loro scritti.

Sul piano dell'attività massonica istituzionale entrambi parteciparono alla nuova assemblea di tutte le logge del G.O.I. che si tenne a Torino, regolarmente convocata, il 1° marzo 1862; Montanelli anzi, che rappresentava la « D. Alighieri », vi funse da Oratore, vi ebbe cioè la funzione che nella tradizione delle assemblee massoniche abilita il fratello che l'esercita a vagliare la regolarità rituale e statutaria degli atti dell'assemblea, esprimendosi quindi per ultimo e inappellabilmente quanto alla loro proponibilità, prima delle votazioni; Levi vi comparve, oltre che come dignitario supplente del G.O., come delegato di una loggia di Livorno. Vi partecipava inoltre, come rappre-

(34) Sull'attività di Crispi per influire in senso democratico nei confronti dell'ambiente massonico torinese, sulla costituzione della loggia « Dante Alighieri » e sui suoi affiliati, si diffonde ampiamente P. Buscalioni (*La L. Ausonia e il 1° G.O.I.*, p. 255-197) con notizie che trovano riscontro nel Luzio e, per quanto riguarda la posizione massonica dei singoli, nelle « biografie » sinteticamente accennate in P. Maruzzi, *Opere per una biblioteca massonica*, Roma 1921, pp. 62-102. Il Buscalioni dichiara di aver tratto i dati da lui riferiti dalla consultazione dell'archivio della loggia « D. Alighieri »; dalla stessa fonte avrebbe tratto inoltre le notizie e i documenti, trascritti in un altro manoscritto di circa 200 fogli sulle vicende interne della stessa loggia e sui contrasti poi insorti fra Crispi e coloro che ne facevano parte, che avrebbe dovuto costituire la secondo parte del suo lavoro.

sentante della loggia « Azione e Fede » di Pisa, uno dei pochi valdesi che è dato d'incontrare nelle carte del G.O.I., il fratello Alberto Monastier, medico militare.

È curioso che questa assemblea, regolarmente svoltasi e di cui posseggo il verbale a stampa (35), sia totalmente ignorata dal Bacci, che la confonde nella sua narrazione con quella del 26 dicembre 1861 (36), e accennata inesattamente dal Luzio e da Giuseppe Leti, che da parte massonica contrappose al Luzio un volume apologetico, tuttavia già composto in precedenza, ricchissimo di accenni e riferimenti, ma inattendibile come fonte data l'imprecisione dell'autore (che terminò il suo lavoro in momenti difficili, prima di esulare in Francia come antifascista) (37).

Nel corso dell'Assemblea (cui non intervenne Govean, momentaneamente dimissionario, in un vano tentativo d'influire su Nigra per indurlo a riprendere la carica) Buscalioni da un lato, Levi, Montanelli e Monastier dall'altro, lottarono strenuamente per acquistare voti, il primo a Cordova, gli altri a Garibaldi (38). Prevalse Cordova per 15 voti contro 13, comprendendosi nella maggioranza i voti delle cariche del G.O., il che doveva poi essere motivo di lunghe recriminazioni dei filogaribaldini. Comunque, da questo punto in poi, s'iniziava con crismi di regolarità formale la gran maestranza di Filippo Cordova che, come s'è detto, doveva corrispondere al periodo più brillante del G.O.I. e, concludendosi, avviarne a conclusione la vicenda.

10. - La gran maestranza di Filippo Cordova aveva inizio in un periodo di intensa attività politica, sia nell'ambito parlamentare, sia in quello dei gruppi democratici. Il 25 febbraio Pier Carlo Boggio, membro della loggia « Ausonia » come Cordova, aveva presentato

(35) *Verbale dell'Assemblea Massonica tenuta nella Valle di Torino il primo giorno dell'anno della Vera Luce 8562*, opuscolo di pp. 11, senza indicazioni tipografiche (che appare tuttavia essere stato stampato nella tipografia della « Gazzetta del Popolo »). Firmatari del verbale sono Carlo Elena, G. Montanelli e G. Gallinati.

(36) Infatti il Bacci interpreta l'accenno all'assemblea del 1° marzo 1862, contenuto in una circolare di L. Frapolli del 29 giugno 1863 — in cui si parla della Costituente in cui « a maggioranza di 15 sopra 13 » si è nominato il Gran Maestro (cfr. *op. cit.*, II, p. 128) — come riferentesi alla Costituente del dicembre 1861 e al Nigra (cfr. *ibid.*, p. 126).

(37) Il Luzio ne dà un cenno indiretto, riferendosi a un « Bollettino » (*op. cit.*, I, p. 304). Il Leti scrive: « Nigra insista dans sa détermination et maintint sa démission, si bien que le 1re Mars 1862 on appella pour lui succéder Philippe Cordova », inserendo il cenno fra l'inizio e la fine di quanto si riferisce alla Prima Costituente (cfr. JOSEPH LETI, *Charbonnerie et Maçonnerie dans le réveil national italian*, trad. francese di L. LACHAT, Paris, Edition Polyglotte, 1925, p. 248).

(38) Analoga contrapposizione di Cordova a Garibaldi, con prevalenza di voti per il primo, si ebbe nella Costituente del 1867 a Napoli (cfr. U. BACCI, *op. cit.*, II, p. 171; A. LUZIO, *op. cit.*, II p. 90): si può pensare che, per quanto nel frattempo la Sinistra costituzionale avesse prevalso nell'ambito massonico, la situazione politica a quell'epoca fosse tale da rafforzare, come nel '62, le tendenze moderate. Del resto, come nota il Luzio, nel '67 l'elezione del Gran Maestro non influì sulla gestione effettiva del G.O., tenuta saldamente da Frapolli.

un'interpellanza che aveva riferimento all'atteggiamento tenuto da Ricasoli, il quale nel febbraio aveva mandato messaggeri a Caprera e per conciliarsi Garibaldi si era mostrato tollerante verso le associazioni democratiche; del resto anche i democratici avevano fatto visita a Garibaldi in febbraio per garantirsi la sua presenza al congresso delle associazioni democratiche fissato per il 9 marzo a Genova; alla visita avevano preso parte Crispi e Mordini con Miceli e con Giuseppe Dolfi (il quale sarebbe stato iniziato di lì a poco alla « Concordia » di Firenze) (39). La sera dello stesso 1° marzo in cui Cordova veniva eletto nel G.O.I., Ricasoli presentava al re le dimissioni del gabinetto e il re conferiva l'incarico a Rattazzi, nel cui ministero Cordova entrava il 3 come ministro della giustizia.

I democratici reagivano contro Cordova sia nell'ambito massonico sia in quello politico. La loggia « Dante Alighieri », il giorno seguente l'Assemblea che di misura aveva imposto Cordova come Gran Maestro, iniziava Saffi e Mordini; il 4 questa loggia « di opposizione » teneva una riunione cui prendevano parte, oltre a 17 membri della loggia stessa, un membro del gruppo dirigente del G.O.I. che era peraltro anche un democratico, Zambeccari, il quale con Mordini, Saffi, Montanelli e altri si trovava d'accordo nel contestare la procedura d'elezione di Cordova; il 18 la « Dante Alighieri » decideva di staccarsi dal G.O.I. e aderiva al gruppo palermitano, « considerando che per le loggie italiane non può essere dubbia la scelta fra il G.O. che ha per capo il f. Cordova, e un G.O. che ha per capo il f. Garibaldi » (40); la polemica affiorava anche sui giornali: a quanto stampava il democratico « Diritto » replicava l'« Espero » di Buscalioni (41).

Anche nel campo parlamentare i democratici avversavano Cordova, che nel rimpasto attuato da Rattazzi il 7 aprile doveva dare le dimissioni (42).

Malgrado codeste difficoltà di vario genere l'attività massonica di Cordova aveva inizio con regolarità ed efficacia. Solennemente insediato il 25 marzo (ma il verbale ci dice che « i Grandi Dignitari Zambeccari, Levi e Pietracqua » « mancano alla chiamata » « per ignota causa »), aveva peraltro già provveduto sin dal 9 a inviare una circolare alle logge e lettere intese a ottenere al G.O.I. il riconoscimento delle principali massonerie estere; al G.O. di Francia (43), alla Gran

---

(39) Nella tenuta del 27 marzo 1862 (cfr. G. Valeggia, *op. cit.*, p. 50).

(40) Così il verbale della loggia « D. Alighieri », riportato in P. Buscalioni, *L. Ausonia e 1° G.O.I.*, pp. 292 sg.

(41) Cit. *ibid.*, pp. 293 sg.

(42) Cfr. A. Scirocco, *op. cit.*, p. 204.

(43) Il testo francese della lettera (in data 10 marzo 1862) si legge nel *Copialettere*, n. 107. La trad. italiana nel « Bollettino officiale del Grande Oriente Italiano », n. 1 (15 novembre 1862), pp. 3 sg., seguita dalla trad. della risposta (pp. 4 sg.). Era rimasta, pare, senza risposta una lettera precedente (del 15 ottobre 1861) a firma di Govean, Levi e altri (*Copialettere*, n. 2).

Loggia d'Inghilterra (44) e inoltre ai centri massonici di altre nazioni: Belgio, Brasile, Danimarca, Portogallo, Prussia, Scozia, Stati Uniti d'America, Svezia e Norvegia (45).

Positiva la risposta del maresciallo Magnan per la Francia, che, indirizzata a Cordova il 7 aprile, venne letta nella seduta del 15 aprile; oltre alla nomina reciproca di « garanti d'amicizia », equivalenti, nell'uso massonico, ad ambasciatori (Magnan nominò suo garante, presso Cordova, Buscalioni; Cordova nominò suo garante, presso il centro massonico di Rue Cadet, il fratello Louis Hayman), ne seguì la soluzione del problema delle due logge italiane ancora dipendenti dalla Francia, la « Trionfo Ligure » a Genova e la « Amici Veri dei Virtuosi » a Livorno, che dopo ulteriori trattative entrarono quindi a far parte del G.O.I.

Cauta la risposta dell'Inghilterra, il cui Gran Maestro conte di Zetland autorizzò il Gran Segretario Clark a scrivere in termini amichevoli; si ammetteva che le due Grandi Logge si « collegassero con confidenza »; ma in attesa di procedere oltre, diceva la lettera « il Gran Maestro d'Inghilterra si permette... di farvi osservare la necessità di limitare strettamente i lavori di tutte le logge alla pratica delle cerimonie massoniche, e quindi consiglia di non permettere o tollerare che a quelle si aggiungano questioni politiche o religiose, né che sia lecito discuterle in nessuna riunione massonica » (46).

Anche con la Svizzera ci furono difficoltà: la Gran Loggia Alpina da Losanna fece rilievi critici sulla eccessiva politicizzazione della neonata massoneria italiana; sicché da quel lato le relazioni s'instaurarono in seguito con il centro massonico ginevrino, di tendenze radicaleggianti (47).

Proficue relazioni s'instaurarono invece col Portogallo e col Belgio, il cui Gran Maestro, già rivoluzionario del '30, Pietro Teodoro Verhaegen, visitò solennemente il centro massonico torinese nel novembre 1862 (48).

Accortisi in seguito dell'imprecisione con cui si erano rivolte ad

---

(44) *Copialettere*, n. 110 (con testo analogo, cfr. « Bollettino officiale del G.O.I. », n. 1 cit. p. 4). Anche in questo caso una lettera precedente, spedita nel novembre 1861 dal gruppo dirigente (*Copialettere*, n. 12) non pare avesse avuto risposta.

(45) *Copialettere*, nn. 109, 116, 111, 114, 113, 117, 115, 113.

(46) *Tavola del G.O. d'Inghilterra* (21 luglio 1862) in « Bollettino officiale del G.O.I. », n. 1 cit., pp. 10 sg. Seguiva a una prima risposta del 7 maggio, con richiesta di « maggiori informazioni » (*ibid.*, p. 6); veniva confermata da altra lettera del 9 novembre 1864, per la reggenza di De Luca (cfr. « Bollettino del G.O. della Massoneria in Italia », cit. vol. I, p. 73 sg.: questo periodico si pubblicò dall'ottobre 1864, in luogo del precedente).

(47) Le critiche della Gran Loggia « Alpina » si arguiscono dalla risposta di Cordova, in data 20 febbraio 1863 (*Copialettere*, n. 705). La lettera del Directoire Suprème Helvétique Romand di Ginevra è pubblicata nel « Bollettino officiale del G.O.I. », n. 8 (11 aprile 1863) pp. 113-115.

(48) Le lettere di risposta della massoneria belga e di quella portoghese sono pubblicate nel « Bollettino officiale del G.O.I. » n. 1 cit. pp. 6-8. Il resoconto della visita di Verhaegen *ibid.*, n. 2, pp. 17-25.

alcune massonerie estere (per esempio, indirizzando una sola missiva, anziché lettere diverse alle varie Grandi Logge degli Stati Uniti), i massoni del G.O.I. provvidero a spedire altre corrispondenze, ottenendo di collegarsi alla Gran Loggia d'Irlanda (49), e ricevendo riscontro con le critiche consuete al carattere politico della massoneria italiana, dalla Gran Loggia di Amburgo; Cordova rispose, sul « Bollettino », esponendo nobilmente le ragioni per cui i massoni italiani, operando per la patria, credevano di operare anche per l'Umanità (50).

11. - Le calde giornate dell'estate palermitana videro nel 1862 Garibaldi e i suoi seguaci darsi da fare in quei preparativi militari che li avrebbero portati il mese successivo sull'Aspromonte; e videro anche i massoni palermitani (fra cui non mancavano i « gattopardi ») procedere a quelle iniziazioni massoniche (come quelle di Menotti Garibaldi, di Nullo, Missori, Guerzoni e altri) (51) che collegarono quasi istituzionalmente il garibaldinismo con la massoneria di « sinistra ».

Ma il triste esito dell'impresa d'Aspromonte e la successiva repressione governativa contro i democratici galvanizzarono nuovamente i fautori di Cordova, mentre depressero i democratici, sicché nel verbale di consiglio del 3 ottobre apprendiamo dal. f. Buscalioni come la loggia « Dante Alighieri » « sia decisa di far ritorno all'ubbidienza ». Ma, come tra poco si dirà, si trattò di una non lunga resipiscenza.

In ogni modo il 1862 e i primi mesi del '63 furono nel complesso periodo favorevole all'estendersi dell'autorità del centro massonico torinese in Italia. Il « Bollettino officiale » del G.O.I., che cominciò a uscire nel novembre '62 (52) documenta, con i suoi elenchi sempre più estesi di logge in quasi tutte le regioni, oltre che in varie loaclità all'estero dov'erano gruppi d'italiani, lo sviluppo dell'organizzazione.

Ma non si può non menzionare, sia pur brevemente, il rilievo assunto nell'ambito del G.O.I. dalla presenza di alcuni emigrati polacchi e soprattutto dei numerosi ungheresi.

L'importanza della questione storiografica relativa a questi ultimi ben si può misurare dall'ampia esposizione che ha dato di recente lo storico Lajos Lukács su *La storiografia dell'emigrazione ungherese in Italia* (53), in cui fra l'altro ha osservato giustamente come « la le-

---

(49) Cfr. « Bollettino officiale del G.O.I. », n. 7 (30 marzo 1863), p. 98; n. 9 (29 aprile 1863), p. 146.

(50) Cfr. *ibid.*, n. 9 cit., p. 146 sg.

(51) Cfr. A. Luzio, *op. cit.*, II, p. 21. Una lettera di Garibaldi del luglio 1862, che dispone perché vengano iniziati i suoi ufficiali (conservata a Palazzo Giustiniani), è riprodotta in R. Esposito, *La Massoneria e l'Italia*, 5ª ed., Roma 1969, pp. 126 sg. Sulla ricostituzione nel 1860 e sul colore politico democratico e repubblicano della massoneria che faceva capo al G.O. di Palermo, cfr. G. Cerrito, *Radicalismo e socialismo in Sicilia*, pp. 51-58 e *passim*.

(52) Dal 15 novembre 1862 al 15 giugno 1864 pubblicò 19 nn., per complessive 276 pp. Dall'ottobre 1864 riprese le pubblicazioni con altra testata (cfr. n. 46).

(53) L. Lukács, *La storiografia dell'emigrazione ungherese in Italia*, in « Bollettino della Domus Mazziniana », XIX (1973), fasc. 1, pp. 5-44.

gione ungherese in Italia divenne un vero punto di raccolta delle diverse aspirazioni d'opposizione, solidali e affini con il garibaldinismo e con il mazzinianesimo, e dei gravi scontri verificatisi, in generale, fra l'ala destra e l'ala sinistra dell'emigrazione ». Nell'ambito massonico torinese degli anni sessanta, tale dicotomia si riflette sull'appartenenza o meno degli ungheresi alle logge fedeli a Cordova, Govean e Buscalioni. S'è detto che i più noti fra la trentina di fratelli ungheresi, Kossuth e Türr, appartengono alla loggia « Ausonia », mentre fra gli ascritti alla « Dante Alighieri » troviamo Claudio Augusto Arpad, Georg Klapka, Ferenc Pulszky. Nei verbali del G.O.I. vediamo Türr partecipare autorevolmente alle sedute del Consiglio (per esempio, a quella del 9 luglio 1863, col senatore Natoli e vari altri personaggi), mentre l'intero problema giuridico-diplomatico degli ungheresi viene definito nel senso che gli ungheresi si costituiscono in « G.O. ungarico », con Türr Gran Maestro effettivo e Kossuth Gran Maestro onorario (54): provvedimento in cui non è difficile intuire la finalità di rafforzamento di quella che Lukács definisce « ala destra » (è noto, inoltre, che Kossuth si ascrisse alla comunità valdese di Torino; anche se, come rilevava nel 1894 la necrologia del pedico valdese « Le Témoin » [55], poco la frequentò).

Un provvedimento analogo a quello riguardante gli ungheresi venne assunto da G.O.I. nei riguardi dei polacchi, pubblicando sul Bollettino il riconoscimento di un G.O. polacco, cui il G.O.I. accordava la « speciale sua protezione » (56): provvedimento, come il precedente, aspramente contestato dalla « Dante Alighieri » (57), di cui faceva parte Klapka, e il cui venerabile, Lodovico Frapolli, era stato ufficiale nell'esercito absburgico e nel '59, dopo lo scioglimento della legione ungherese, aveva organizzato un corpo militare di ungheresi allorché fungeva da ministro della guerra nelle province emiliane in attesa di unirsi al Piemonte.

12. - La menzione di Frapolli, personaggio noto agli studiosi del Risorgimento per la sua attività nel '48-'49 e nuovamente nel '59-'60, ci conduce agli avvenimenti che segnarono la fase finale e in certo modo catastrofica (per i disegni di Govean e di Buscalioni) del Grande Oriente Italiano.

Iniziato nella loggia « Dante Alighieri » il 10 dicembre 1862 (58), nominato ben presto venerabile della loggia e membro onorario del G.O. (nel clima di *appeasement* che, come si è visto, si era determinato dall'ottobre '62 fra la loggia ribelle e il gruppo dirigente) dopo

(54) Cfr. « Bollettino officiale del G.O.I. », n. 9 (29 aprile 1863), p. 130.

(55) H. A., *Louis Kassuth*, in « Témoin », 5 aprile 1894: « ...au point de vue religieux il nous est difficile de rien dire à son sujet car il était peu démonstratif sur ce point ».

(56) Cfr. « Bollettino officiale del G.O.I. », n. 10 (1° giugno 1863), p. 145.

(57) In una circolare di L. Frapolli diramata il 29 giugno 1963. Cfr. U. Bacci, *op. cit.*, II, pp. 131 sg.

(58) Cfr. P. Maruzzi, *op. cit.*, p. 77.

un periodo di collaborazione col gruppo di Govean, ebbe nel maggio 1863 un brusco *revirement:* dopo aver costituito a Torino, sull'esempio palermitano (e napoletano), un « Rito scozzese », si dimise dalla carica di membro onorario del G.O., aggiunse alla loggia « Dante Alighieri » e alla loggia « Campidoglio », che da essa derivava, altre tre logge, facendo così del suo gruppo un contraltare di quello esistente.

La loggia « Alighieri » e il gruppo da essa dipendente non partecipò tuttavia alla nuova Assemblea generale che, da tempo prevista per il giugno 1863 a Firenze, si tenne solo il 31 luglio in quella città, per consentire ai vari deputati massoni di parteciparvi dopo la chiusura dei lavori parlamentari.

Ma il colpo costituito da questa ribellione nella stessa Torino contribuì a disanimare il gruppo dirigente del G.O.I., che aveva sperato con l'intensa attività dei mesi precedenti di consolidare definitivamente la propria gestione. Il Consiglio diede le dimissioni in blocco, e all'Assemblea di Firenze — in cui i torinesi già intuivano che si sarebbe presentata una maggioranza di democratici e garibaldini, si presentò il solo Secondo Gran Sorvegliante, Celestino Peroglio (e vi intervenne inoltre, ma già da un pezzo i colleghi lo consideravano quinta colonna dell'opposizione, il grande dignitario David Levi).

L'Assemblea, come appare dai verbali a stampa (59) fu molto agitata e quando si concluse, il 6 agosto, sancì una confusa divisione di poteri, con una proroga di funzioni amministrative al centro torinese, mentre una Giunta di cinque fiorentini (fra cui erano l'Alvisi e Giuseppe Dolfi) aveva il compito di esaminare la situazione, studiare provvedimenti di riorganizzazione e convocare poi un'altra Costituente.

Assai curioso è osservare, nella serie di verbali del Consiglio torinese fra la fine di agosto del 1863 e il marzo 1864, una serie di indizi che, unitamente al copialettere, alle circolari della Giunta di Firenze, e a quanto va in quell'epoca pubblicando il Bollettino, attestano l'intensa e contrapposta attività, volta ad ottenere il controllo della situazione, da parte del gruppo fiorentino e di quello torinese.

Di quest'ultimo, assente in quest'epoca per lo più Govean, è animatore Buscalioni, di cui s'intuisce — per il comparire di vari nomi nuovi — che va utilizzando vari suoi amici, già attivi nella Società Nazionale in varie parti d'Italia, per i propri fini d'organizzazione massonica.

Anche Cordova è assente e malato, e Buscalioni punta ancora una volta sul tipo di soluzione che ha già in precedenza funzionato, in qualche misura, con Nigra e con Cordova: la proposta di un Gran Maestro di alto prestigio, che possa richiamare sulla sua persona anche il favore dei dissidenti.

---

(59) *Protocollo dei lavori della Terza Assemblea Costituente Mass., Italiana.* s. l., Tipografia dei Franco-Muratori, 5863, pp. 106.

Il candidato che Buscalioni ha in pectore è chiaramente Bettino Ricasoli, il cui sègretario e confidente, Celestino Bianchi, entra infatti in gennaio a far parte di una loggia di personalità dirigenziali che Buscalioni ha costituito da qualche tempo a Torino, la « Osiride » (60), poi entra, in occasione di un rimpasto, a far parte del Gran Consiglio (61).

Senonché i commissari della Giunta fiorentina i quali, capeggiati da Alvisi e Dolfi, vanno girando per l'Italia e visitando le varie logge, giunti in Sicilia e trovando inesplicabilmente freddi nei loro confronti i fratelli siciliani, vengono a sapere della propaganda elettorale che a favore di Ricasoli vanno facendo gli emissari di Buscalioni (62). Segue una serie di mosse e contromosse dei due gruppi (a Torino, David Levi continua a fungere da « terza forza »: vota sempre contro i deliberati del restante Consiglio, ma non si unisce al gruppo fiorentino) finché, a seguito di uno scambio epistolare fra Torino e Firenze, esce in data 5 marzo una circolare di uno dei commissari di Firenze, Lunel, che allude, disapprovando, al ricorso da parte di Buscalioni alla « rete » della Società Nazionale (63).

La menzione di questa circolare, nel corso di una lunga e apparentemente anodina seduta del Consiglio torinese, il 22 marzo, è la scintilla che fa scoppiare le polveri: nel corso della seduta, Buscalioni, che fino allora è intervenuto con calma, scrive frettolosamente una lettera di dimissioni, la fa registrare a verbale, e se ne va.

Come appare da un altro verbale di quattro giorni dopo, i restanti dignitari (sempre presente, e controcorrente, il Levi), viste vane le insistenze presso Buscalioni perché riprenda il suo posto, si dimettono in blocco, « depongono i loro poteri, lasciando l'Assemblea di Firenze » (che sarà tra poco convocata come nuova Costituente) « arbitra assoluta delle sorti della massoneria italiana » e « si sciolgono in silenzio, per radunarsi mai più ».

13. - In realtà i dignitari torinesi (compreso lo stesso Buscalioni) si riuniranno ancora alcune volte per le incombenze amministrative, e di tali successive riunioni c'informa il libro dei verbali, così come

---

(60) Fondata l'8 aprile 1862, aveva, secondo quanto diffusamente spiega P. Buscaglioni (*L. Ausonia* e *1° G.O.I.*, pp. 382-386) funzione di presidio nell'organizzazione del G.O.I.; ne erano infatti entrati a far parte tutti i dirigenti, escluso Levi, con altre persone cospicue e fidate. Fra queste, Scipione Gavotti (figlio di Antonio, noto per l'attività poliziesca a favore dell'Austria) dapprima accolto a Torino con diffidenza, come appare dai verbali, poi collocato in questa loggia.

(61) Risulta dal verbale del 15 gennaio 1864; la carica attribuitagli è di 2° Gran Maestro aggiunto.

(62) Risulta dalla *Relazione alla Giunta eletta*, a firma di G.G. Alvisi, C. Lunel, G. Dolfi, E. Papini, in « Bollettino officiale del G.O.I. », n. 17-18 (31 marzo 1864), pp. 251-255.

(63) In polemica con l'accusa di fare dell'organizzazione massonica un prolungamento della Società Nazionale, Buscalioni aveva già inserito una smentita nel « Bollettino officiale » (n. 9 del 29 aprile 1863, p. 131), cui si richiamò nel testo ufficiale delle dimissioni (*ibid.*, n. 17-18 del 31 marzo 1864, p. 250).

la parte finale del copialettere reca il dettaglio delle consegne amministrative al nuovo organismo direttivo creato dalla nuova Costituente massonica, tenutasi a Firenze dal 21 al 24 maggio 1864 (64), che proclama Gran Maestro Garibaldi, assegna la direzione effettiva, col titolo di « presidente provvisorio » a Francesco De Luca, costituisce accanto a lui una grossa commissione di 40 membri che raccoglie le varie tendenze (e di cui fanno parte, fra l'altro, Filippo De Boni, Lodovico Frapolli, Felice Govean, Mauro Marchi, Mattia Montecchi, Antonio Mordini, Giuseppe Mazzoni, Giovanni Nicotera, Ferenc Pulszky, Luigi Settembrini, Tommaso Villa). Fra le singolarità dell'Assemblea è da ricordare che ad essa partecipa, come delegato di un corpo massonico fiorentino, Michail Bakunin (65).

Conclusa ormai la parte di rilievo dirigenziale avuta nell'ambito massonico nazionale, i dignitari del G.O.I. continuano in ambito locale la loro attività massonica. Così sembra si debba dire anche per Buscalioni (66), il quale peraltro, come vien ricordato nella citata sintesi di Monsagrati, volge all'estero, alla penisola balcanica e alla penisola iberica in particolar modo, le sue attività organizzative, prendendo parte attiva all'effimera assunzione al trono di Spagna (dal 1870 al 1873) di Amedeo d'Aosta e creando la Società neolatina, poi la Lega filellenica (1880), poi l'Unione elleno-latina (1881).

Attivo ancora come giornalista e drammaturgo il Govean (al quale accade fra l'altro, anni dopo, di rivolgersi a Crispi, malgrado i passati dissidi, per far rimuovere il divieto d'un suo dramma anticlericale) (67), David Levi, come c'informano le biografie, prosegue con esiti incerti la carriera politica (viene eletto ancora nel 1874 alla Camera nel collegio di Castel S. Giovanni, collegio controllato da Depretis) ma sempre incline a far parte per se stesso, si ritira in quegli anni a vita privata. Nel campo massonico tuttavia, giunto ai massimi gradi del Rito Scozzese, è, con Timoteo Riboli, uno dei due delegati italiani al Congresso di Losanna (6-22 settembre 1875) fra i Supremi Consigli di tutto il mondo. Gli si assottiglia il patrimonio, accumu-

---

(64) Cfr. « Bollettino del G.O. della Massoneria in Italia » cit., vol. I (1864), pp. 13-24.

(65) Cfr. *ibid.*, p. 13: « *Elenco* degli onorevoli deputati... all'Assemblea costituente:... Bakounine Michele: Conclave, Firenze ». Sulle durature relazioni di Bakunin con massoni fiorentini cfr. N. ROSSELLI, *Mazzini e Bakunin* nuova ed., Torino 1967, pp. 259 sg. Fra le relazioni massoniche del rivoluzionario russo è notevole, per l'impegno politico democratico e l'ispirazione idealistica, la figura di Saverio Friscia, di cui si è ricordata l'affiliazione alla loggia « Alighieri », e su cui cfr. G. CERRITO, *op. cit.*, *passim* e F. GUARDIONE, *Saverio Friscia*, nuova ed., Palermo 1970 (qui, alle pp. 172-130. una lettera di Friscia, nel 1870, alla loggia di Sciacca).

(66) Infatti « ebbe parte importante nella Massoneria torinese fino alla morte »: così il Maruzzi (*Opere per una biblioteca massonica* cit., p. 69). Il che sembra confermato da quanto, con citazioni di quanto su di lui venne pubblicato, dice implicitamente il figlio (P. BUSCALIONI, *La L. Ausonia e il 1° G.O.I.*, pp. 235-254). Del resto il Maruzzi, scrittore quanto mai scrupoloso, parlava per scienza propria.

(67) Come appare da carteggi inediti di Govean che ho potuto consultare grazie alla cortesia dell'ing. L. Caroni, discendente dello scrittore.

lato dai Levi di Chieri con l'attività bancaria e industriale, tanto che s'indurrà negli ultimi anni a sollecitare il posto di direttore della Biblioteca Civica di Torino, fondata nel 1869 per iniziativa del Pomba, la cui casa editrice ebbe a pubblicare cose sue (68).

Morti Zambeccari e Montanelli nello stesso 1862 che li ha visti attivi insieme nel G.O.I., colui che negli anni seguenti si è fatto notare a Torino insieme a Levi come oppositore democratico, Frapolli, dopo avere, come Gran Luogotenente (1865) e Gran Maestro (1869) riorganizzato e rafforzato il G.O. d'Italia, accorre impulsivamente con Garibaldi in Francia nel 1870, mostrando nei comportamenti il fatale avanzare della paralisi progressiva che lo mina da quand'era militare (69) e che infine, dopo una nitciana esplosione finale contro i suoi confratelli (70) lo ridurrà, come Nietzsche e tanti altri spiriti irrequieti dell'Ottocento, spoglia immobile e incosciente in attesa della morte.

Del perdurante fervore democratico della loggia « Dante Alighieri » è documento, fra l'altro, la lettera che nel 1868 Mazzini scrive a Giuseppe Moriondo, membro di quella loggia, dandogli istruzioni sul modo di agire per i fini repubblicani fra le logge del Piemonte, ed esponendogli per disteso la sua concezione della massoneria (71).

14. - Sin qui le vicende del Grande Oriente Italiano, di cui era pur necessario dare un primo ragguaglio complessivo ed esatto, poiché non si può dire che quanto sinora era stato pubblicato sull'argomento avesse entrambe le suddette qualità, e di cui era opportuno segnalare, a chi si occupa di questo o quel personaggio o gruppo o problema implicato dalle vicende stesse e dai documenti da cui emergono, la possibilità di completare le proprie informazioni.

Circa l'utilità in genere per la storia dell'Italia unita di prendere conoscenza di documenti e di precisare fatti riguardanti la storia della massoneria italiana nell'Ottocento, ricordo quanto scriveva già più di dieci anni or sono Fausto Fonzi in un volume collettivo in onore di Padre Pirri: « Mi sembra... errato l'atteggiamento della recente storiografia dell'Italia unita, che troppo spesso dimentica di considerare la massoneria come fattore importante della nostra vita unitaria » (72). Fonzi, così dicendo, pensava piuttosto agli anni seguenti

(68) Il volume *Un secolo di vita della Unione Tipografico-Editrice Torinese* (Torino 1955), indica, fra le pubblicazioni di questa Casa, fondata da G. Pomba e che ne prosegue tuttora l'attività, un titolo di D. Levi nel 1884, cioè la 2ª ed. del noto suo poema drammatico *Il Profeta* o *La Passione di un popolo.* Altro sembra risultare dalla cit. bibliografica del Neppi Modona.

(69) Cfr. M. Menghini, *Lodovico Frapolli e le sue missioni diplomatiche a Parigi (1848-1849)*, Firenze 1930, p. 1.

(70) Cfr. U. Bacci, *op. cit.*, II, pp. 292-297.

(71) La lettera, datata « luglio 1868 », è pubblicata nel vol. LXXXVII dell'Ed. nazionale (pp. 139-143; in nota, la lettera diretta a Mazzini da G. Moriondo, che riferisce circa la propria iniziazione massonica).

(72) F. Fonzi, *Documenti sul conciliatorismo e sulle trattative segrete fra governi italiani e S. Sede dal 1886 al 1897*, in AA.VV., *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, miscellanea in onore di P. Pirri, Padova 1962 (il passo citato si legge a p. 193).

al 1876; ma si sarà veduto, da quanto è stato prima accennato, come durante la formazione di quella Sinistra che avrebbe dominato gli ultimi decenni del secolo, il fatto di contrapporsi al tentativo, attuato da personaggi secondari dell'ambito cavouriano, di costituire una massoneria di Destra, trovasse presenti uomini, come Crispi e Depretis, che avrebbero poi conservato tracce significative di quell'esperienza.

Quanto alla congruenza dell'argomento con la storia dei movimenti religiosi in Italia, una prima domanda che ci si può porre è se la massoneria italiana dell'Ottocento presenti un significato religioso storicamente valutabile. A tale domanda ritengo che si debba rispondere positivamente; non solo e non tanto, direi, per il fatto che spiriti religiosi trovarono modo di effondervisi, quanto piuttosto perché altri spiriti, che si proclamavano irreligiosi, implicitamente vi attinsero un nutrimento « religioso »; nutrimento che parve loro essenziale nella lotta politica che li contrappose, prima e dopo il '70, alla Chiesa e alle sue strutture politiche e sociali.

Ma vi è poi l'aspetto dell'importanza della massoneria ottocentesca come elemento di mediazione fra i movimenti religiosi e la vita politica e sociale in Italia dopo il 1860, aspetto così chiaramente lumeggiato dalle ricerche di Spini e di altri sulle minoranze protestanti nel secondo Ottocento, che non ha bisogno di dimostrazione.

E vi è infine, sul piano culturale, lo scambievole rapporto della esperienza massonica con taluni spiriti religiosi (quando si volesse svolgere su questo punto un'indagine completa ed accurata, bisognerebbe toccare anche i punti estremi o le frequentazioni marginali, e includere Manzoni e Ausonio Franchi). Qui si è accennato ai casi di Levi e Montanelli. Se a qualche storico parrà che ne valga la pena, potrà allora applicare a materiali filosoficamente poco significativi, come i discorsi massonici di questi due e di altri personaggi, strumenti idonei, come quelli, ad esempio, che gli strutturalisti hanno elaborato nei campi della linguistica e della sociologia; e non è escluso che abbia talora a ricavarne risultati degni d'interesse.

Augusto Comba

Complaintes e canzoni storiche (XII-XIX sec.)

La presente raccolta di undici antiche Complaintes e Canzoni di lingua francese appartiene all'epopea storica del popolo Valdese e comprende la testimonianza religiosa del martirio dei Pastori « du Désert », regione nel versante occitanico delle Alpi, nell'intento di preservare le rispettive intonazioni vocali da un completo oblìo.

Alcuni testi poetici sono stati pubblicati da Gabriella Tourn di Rorà nel suo *Recueil de Vieilles Chansons et Complaintes Vaudoises* (Torre Pellice, 1914), contrassegnato dalla sigla (G. T.); altri provengono da « libré d' ciansoun », manoscritti dello scorso secolo. Le melodie mi sono state cantate, alcune molti anni fa, dai vecchi valligiani, oggi per lo più scomparsi e in circa quarant'anni di appassionate ricerche sono riuscito a trascriverne un gran numero nella loro notazione musicale. Per facilitarne la diffusione e l'esecuzione ho realizzato la stesura vocale, disponendola in due gruppi, ad uso delle Corali di Chiesa e per altri piccoli complessi polifonici. La melodia originale affidata alle parti acute s'accompagna a quelle gravi con una condotta contrappuntistica che risolve su cadenze armoniche, in modo da permettere alle quattro voci d'intonare assieme ogni parola e strofa del testo.

La raccolta inizia con cinque Complaintes d'ispirazione religiosa. Le versioni melodica e poetica in antico provenzale dell'orazione di *Sant Alexi,* alla quale il Valdismo attinse nel suo nascere, sono qui pubblicate dal *Lo Gay Saber* (Toulouse, Privat, 1936) di Marcel Carrières e in libera mia realizzazione musicale. Ringrazio il pastore René Mordant a Vichy di avermi dato copia del testo e della notazione musicale per la *Complainte de Mérindol,* sconosciuta alle Valli. L'intonazione arcaica, soffusa di pietosa melanconia, s'addice al canto di un fanciullo, vittima innocente del terribile massacro. La *Complainte du ministre Louis Ranc,* testo in (G. T.) e canto di Marie Malan (Pont Vieux di Luserna), offre una intonazione molto espressiva per la sua tonalità minore. Ebbi gentilmente il testo della *Complainte sur Désubas* dal più importante « cahier » della val Germanasca, conservato fra i cimeli di famiglia di Aldo Richard dei Jourdan (Prali). Per la musica, sono ancora debitore al pastore Mordant di una copia della melodia trascritta, conosciuta in Francia e non alle Valli. Il suo andamento grave in "la minore" risulta identico, salvo lieve variante nella seconda parte, al canto per la *Complainte de la mère de Rous-*

sel, che conosciamo nella trascrizione e armonizzazione di Emilio Tron. Il testo rimpiange il figlio Alexandre Roussel, giustiziato all'età di 26 anni nel novembre del 1728 a Montpellier per aver predicato il Vangelo. Non stupisce che la stessa melodia abbia in seguito esaltato nel 1745 anche il martirio di Mathieu Majol, detto Désubas, ministro nel Vivarais. In quell'anno Jacques Roger, restauratore del protestantesimo nel Delfinato, salì sul patibolo a Grenoble, cantando il salmo XLI: « O bien heureux qui juge sagement du pauvre en son tourment », qui sostituito da un altro testo poetico d'ispirazione storica e celebrativa, che si conserva unicamente alle Valli nel grosso « cahier » di Aldo Richard (Prali). Il canto è lo stesso del salmo di Théodore de Bèze, *Le Psautier Huguenot* (Marseille, 1928), che ho armonizzato a quattro parti secondo la tradizione ugonotta.

Seguono in ordine di data sei Canzoni, ispirate a vicende storico-guerresche dell'epopea Valdese.

L'Escalade de Genève, testo in (G. T.) e canto di Marie Malan (Luserna), su l'aria biblica di « Joseph vendu par ses frères », assai nota alle Vall per il suo ritmo vivace e marziale. *La Bataille de Salabertrand* ricorda un episodio celebre della « Glorieuse Rentrée » dei Valdesi dall'esilio Svizzero. La melodia, nella versione poetica raccolta da Emilio Tron, mi fu cantata da Charles Beux, detto « Gianassoun » di San Germano Chisone. Il melanconico ritornello di tonalità minore mostra nella seconda parte una appoggiatura vocale o « coulée », d'uso frequente nelle canzoni delle Valli. *L'Armée Espagnole dans nos Vallées* risale ad una delle tante guerre di Successione. Testo in (G. T.) e canto di Marie Malan (Luserna), con una melodia grave e dolente di tonalità minore, che si ripete nei primi quattro versi e anche su gli ultimi due. Alla famosa battaglia *dell'Assietta*, combattuta con i Piemontesi dalle milizie Valdesi si riferisce la canzone su *L'Armée de France dans la Vallée de Pragela*. Il testo segue la versione integrale curata da Emilio Tron, rispetto a quella pubblicata da (G. T.). La melodia, ritenuta perduta, era ancora ricordata da Joseph Eynard dei Giordanotti (Torre Pellice) e ne trascrissi la notazione negli anni sessanta. Vi riecheggia uno slancio guerresco su ritmo di trombe e tamburi. La *Complainte sur le Général Beckwith* appartiene al repertorio degli inni ottocenteschi a celebrazione del grande benefattore dei Valdesi che in passato ebbero a cantarlo con piglio marziale e patriottico. La raccolsi negli anni trenta dalle labbra di Marie Malan (Luserna). Il testo si legge in (G. T.). Dello stesso repertorio popolare fa parte *Le Comte de Cavour*, canzone in morte dell'illustre statista, assertore dell'unità nazionale. Il testo si trova in Teofilo Pons, *Voci e canzoni della piccola patria* (Torre Pellice, Alpina, 1930), mentre il ricordo della melodia è oggi ancora vivo. L'ascoltai di recente dalla voce di Ida Poët Jahier di Pomaretto (Perosa Argentina), come un canto espressivo e dolente di marcia funebre dell'Ottocento.

Vorrei ora ricordare con riconoscenza tutti quelli che in passato e nel presente hanno collaborato a conservare le poesie di queste Complaintes nei manoscritti o nelle stampe e a tramandarci con il loro canto la preziosa testimonianza di una antica tradizione vocale che appartiene al passato. Nel rivolgere un affettuoso pensiero all'amico Emilio Tron, memore della nostra prima edizione delle *Anciennes Chansons Vaudoises* (1947), desidero ringraziare anche il Prof. Teofilo Pons per aver riveduto e corretto le versioni dei testi poetici e gli amici Baronne Brunetta de Lamberterie e Mrs. Mr. Elizabeth e Gordon Morrill di Firenze per il loro gentile contributo alla pubblicazione di queste musiche.

FEDERICO GHISI

SANT ALEXI (1)

1. Lo baron Sant Alexi se vòl pas maridar;
Per escotar son paire l'a facha demandar;
Per escotar sa maire, l'a volguda espozar;
Lo vespre de las nòsas, 'Lexi fai quew plorar:
— Mas de qu'as donc, Alexi, que fas ren que plorar?
— A Dius ai fach promesa, vòt de virginitat.

2. — S'as fach d'acò promesa, per ièu dèu pas restar. —
Alexi prend sas biasas, son grand viatge n'a fach.
S'en vai al Sant Sepulcre qu'es per delà las mars.
Long del camin rescontra lo marrit Satanas:
— Al castel de ton paire ta molher ten bordel,
Se voles pas me creire, ten, vaqui sos anels. —

3. Alexi sab que faire, d'anar o s'entornar.
Del cel decend un angel per li venir parlar:
— Vezes pas qu'es lo diable que te voldria tentar? —
Alexi prend sas biasas, son grand viatge n'a fach.
Al cap de set annadas, Alexi a retornat.
Al castel de son paire se n'es vengut picar.

4. Del pèd pica à la pòrta: — Lo jariats lo romiu? —
Son paire sòrt à l'èstra: — Lo jam ges de romiu. —
Del pèd pica à la pòrta: — Lo jariats lo romiu? —
Sa maire sòrt à l'èstra: — Lo jam gès de romiu! —

(1) Si tratta della nota leggenda medievale, che secondo le tradizioni, interessò anche Valdo di Lione e fu un elemento della sua conversione.

Del pèd pica à la pòrta: — Lo jariats lo romiu? —
Sa molher sòrt à l'èstra: — Lo lojarai ben iéu. —

5. Que sabi pas, iéu paura, qual me lòja lo miu. —
Li an dreisat sa cocheta sota los escalièrs,
Onte varlets, cambrièras jitan las bordariés.
Al cap de set Annadas, Alexi a trespasat.
Las campanas de Roma se son mez'à sonar,
Qu'i a ni clerc ni abesque què las posque asolar.

6. Tots los gens de la vila: — Ès mòrt qualque còs sant,
Lo baron sant Alexi besai a trespasat. —
Son paire ne decende, decende los degrès:
— Se sies mon filh Alexi agues à moi parler,
De ta bèla man droite agues à moi toucher. —
Sa maire ne decende, decende los degrès:

7. — Se sies mon filh Alexi agues à moi toucher. —
Sa molher ne decende, decende los degrès:
— Se sies mon mari 'Alexi agues à moi parler.
De ta bèla man droite agues à moi toucher. —
Del costat de sa drecha li tròba un mòt d'escrit
Qu'Alexi s'en anaba tot drech en Paradis.

COMPLAINTE DE MERINDOL (2)

(Après le massacre de 1545)

1. Sous les pures lumières
Des paroles de Dieu
Jadis vivaient nos pères
En un sauvage lieu.
2. C'était où l'Italie
S'arrête au « pied des monts »
Là s'écoulait leur vie
En d'agrestes vallons.
3. Ce peuple était paisible
Intègre ès ses travaux
Et puisait dans la Bible
Du ciel les saintes eaux.
4. La guerre et ses ravages
Dans son atrocité
Frappa nos héritages
Et notre liberté.
5. Les arrêts les gens d'armes
Les gibets et les feux
Au mépris de leurs larmes
Vinrent fondre sur eux.
6. C'est là notre origine
Nous sommes leurs enfants
Et la grâce divine
Bénit leurs descendants.
7. Devant nous en Provence
Le bon Berger passa

(2) Nel 1545 le comunità valdesi della Provenza furono orribilmente perseguitate: i loro villaggi di Mérindol e Cabrières furono completamente distrutti, le vittime si contarono a migliaia.

Et près de la Durance
Notre bercail plaça.
8. Mérinde Cabrières
Et combien d'autres lieux
Vivaient dans les prières
Et dans l'espoir des cieux.
9. On te nomma la Sainte
Cité de Mérindol:
Ecoute ma complainte
O victime du Dol.

COMPLAINTE DU MINISTRE LOUIS RANC (1745) (3)

1. Ecoutez tous maintenant
Du ministre Louïs Ranc.
Il fut pris près de la Drôme
Dans le logis de Clichés;
Ils l'ont mené à Grenoble
Avec cinq ou six archers.
2. A Grenoble étant arrivé
Tout le monde le regarde:
« Voilà un beau personnage »
— Chacun criait en passant —
« N'est-il pas un grand dommage
Pour ce pauvre Monsieur Ranc »?
3. On lui a demandé son nom,
De même sa profession.
Il leur dit: « Je suis ministre,
Je m'appelle Louïs Ranc ».
Ayant la façon riante,
Sans en faire aucun semblant.
4. Plusieurs lui ont demandé:
— Où vous a-t-on retiré?
Et lui qui était fort sage,
A tout cela a bien répondu:
« Comme de mon Dieu le gage
On m'a partout bien reçu ».
5. Ils l'ont conduit en prison.
Voilà ce pauvre garçon,
Ils l'ont mené en citadelle
Pour lui faire son procès;
Le condamner, si possible,
Avant vendredi passé.
6. Sur la place ils l'ont mené
Sitôt il s'est mis à chanter.
Neuf tambours lui firent escorte,
Qui sans cesse n'en battaient.
Mais sa voix était si forte
Que partout on l'entendaiit.
7. Pour mieux le déshonorer
On lui laissa que son bonnet.
Il a fait le tour d'la ville
Ayant fers aux mains et aux [pieds,
Conduit par l'armée insigne
Avec trente grenadiers.
8. Quand il fut déshabillé,
Un moine vient le confesser.
De son pied il lui fait signe
De vouloir se retirer:
« Car je vois au ciel ma place
Et Jésus me tend les bras.
9. Retirez-vous donc de là.
Et même ne me tentez pas.
C'est l'Eternel qui me sauve
Et Jésus m'attend là-haut,
Puisque j'ai blanchi ma robe
Dans le précieux sang d'Agneau »
10. Son procès fit adhésion
De porter sa tête à Lyon.

(3) Louis Ranc, pastore del « désert », fu condannato nel 1745. « La sentence portait qu'il serait pendu et que sa tête serait exposée sur une poteau devant la porte du cabaret où il avait été arrêté. En allant au supplice, il entonna le psaume 118. Au pied du gibet, il se mit à genoux, fit sa prière, sans vouloir écouter les hypocrites consolations de deux jésuites ». L'esecuzione avvenne sulla piazza di Die.

Quoique pendu à la porte
De ce pauvre méprisé,
Ils n'ont tenu aucun compte
Et son bien ont confisqué.
11. Rendons grâce au Seigneur,
Quoique dans tout son malheur,
Quoique on lui fit des promesses,
Et qu'on l'aïe menacé,
Il a toujours tenu ferme,
Et Dieu l'a récompensé.

COMPLAINTE SUR DESUBAS (4)
(1746)

1. Chantons ici l'histoire - De Monsieur Désubas
Venant dans la montagne - Faisant son tour, hélas.
En chemin il rencontra - La source de son mal.
Ce traître, ce perfide - Ce chevalier Judas.

2. Le vendeur, cet infame - D'abord lui demanda:
« Dites-moi donc, de grâce - Où l'on s'assemblera? »
« Peut être dans Layères - Ou, ce que j'en crois,
Au proche de Larcisse - Ou pas bien loin de là ».

3. Sur le moment se quittent - Même sans s'arrêter,
Va loger tout de suite - Dans le lieu de Mazel,
Village fort commode - Et très bien situé,
Au proche de Larcisse - Ou pas bien loin de là ».

4. A douze ou à onze heure - Du samedi au soir,
Arrive cet infame - Ce chevalier Judas,
Qui conduisait la troupe - La troupe de soldats,
Entrèrent tout de suite - Ne les entendant pas.

5. Ils montent dans la chambre - Où il était couché,
L'officier lui demande: - « Dites-moi donc Monsieur
Etes-vous le ministre - Des chrétiens réformés?
Prêchez-vous l'Evangile - Dedans le Vivarais? »

6. « Oui je suis un ministre - Monsieur je vous le dis;
J'annonce l'Evangile - Du Seigneur Jésus Christ.
Si ce grand Dieu m'appelle - Je lui veux obéir
Et souffrir la mort même - Pour le nom de son fils.

7. Au milieu de ma course - Grand Dieu! vous m'appelez
A boire le calice - Que vous me préparez.
C'est mon destin sans doute - Et votre volonté,
O Sauveur de mon âme - Pardonnez mes péchés ».

---

(4) Mathieu Majal, soprannominato des Ubas, dal luogo di nascita, era pastore ugonotto. Tradito da un correligionario, fu arrestato, processato e condannato. L'esecuzione avvenne il 1° febbraio 1746, sulla « esplanade » di Montpellier. Il martire aveva 26 anni.

COMPLAINTE DE JACQUES ROGER (5)

1. Prêtez tous l'oreille à ma voix
que l'univers admire,
Roger héraut des saintes lois
appelé au martyre.
Le ciel m'a rendu languissant,
une fureur barbare
a trempé les mains dans mon
[sang
par un zèle bizarre.

2. Le parlement du Dauphiné
ci-devant pacifique
changeant la loi a fulminé
une sentance inique
contre un innocent en effet,
des méchants la victime.
Ah! Seigneur, qu'avais-je donc
[fait
et quel était mon crime?

4. J'avais exhorté constamment
le peuple à se soumettre
au roi, à son gouvernement,
par ordre de mon maître,
et condamnant à tout jamais
le trouble et le câble,
je prescrivais d'aimer la paix,
d'éviter le scandale.

8. L'esprit des persécutions
n'est point évangelique.
C'est le génie du démon
et de ses satellites.
Jésus est un Prince de Paix
et jamais ses ministres
n'eurent recours dans leurs
[projets,
a des moyens sinistres.

9. En nous conduisant au trépas
vous hâtez nos victoires;
au milieu des plus grands
[combats,
nous trouvons notre gloire.
Plus vous flétrissez notre nom
plus il devient célèbre,
nous scellons notre religion
dans ce moment funèbre.

12. À vous tous auteurs de mes
[maux
de bon coeur je pardonne,
cruels juges, cruels bourreaux,
comme Dieu me l'ordonne,
qui me refusez un tombeau,
me jetez dans l'Isère,
croyant d'ensevelir dans l'eau
l'honneur du ministère?

18. Je quitte la société
terrestre et sanguinaire,
pour entrer dans cette cité
de paix et de lumière,
où j'ai trouvé mon frère Ranc
plein de gloire et de vie,
après avoir perdu son sang
dans le ville de Die.

19. Ah! vous qui pleurez sur Roger,
mes brebis fugitives,
ne regrettez plus ce berger.
Pourquoi ces voix plaintives?
Ne pleurez pas de mon bonheur
la lutte terminée.
Pleurez plutôt sur le malheur
de votre destinée.

22. Réjouissez-vous au Seigneur,
rendez-lui vos hommages;
exempts de crainte et de frayeur
reprenez vos courages.
Au temps de la persécution,
réclamez sa puissance,
et sous sa sainte protection
vivez en assurance.

---

(5) Jacques Roger (1665-1745), restauratore del prolestantesimo in Delfinato, fu denuncialo, arrestalo e condotto a Grenoble. La sua condanna fu eseguila il 29 aprile 1745. « Il sorlit de sa prison en récilanl à haule voix le psaume 51. Son corps resta pendanl 24 heures allaché à la potence, pois il fut jelé dans l'Isère ».

SANT ALEXI

XII sec.

Andantino ♩. = 52



1 – Lo ba - ron Sant A - le - xi se vòl pas ma - ri - dar ___ ;
2-3-4 – S'as fach d'a - cò pro - me - sa, per iéu déu pas re - star ___ .
5 – – Que sa - bi pas, iéu pau - ra, qual me lò - ja lo mi ___ u. –



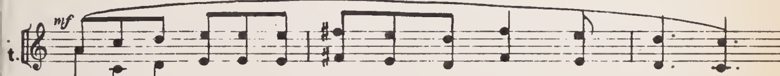
Per e - sco - tar son pai - re l'a fa - cha de - man - dar ;
A - le - xi prend sas bia - sas, son grand viat - ge n'a fach.
Li an drei - sat sa co - che - ta so - ta los e - sca - lièrs,



Per e - sco - tar sa mai - re, l'a ___ vol - gu - da e - spo - zar ;
S'en vai al Sant Se - pul - cre qu'es per de - là las mars ___ .
On - te var - lets, cam - briè - ras ji - tan las bor - da - ri - és.



Lo ve - spre de las nò - sas, 'Le - xi fai' que plo - rar :
Al cap de set an - na - das. A - le - xi a re - tor - nat.
Al cap de set an - na - das, A - le - xi a tres - pa - sat.



– Mas de qu'as donc, A - le - xi, que fas ren que plo - rar ? –
Al ca - stel de son pai - re se n'es ven - gut pi - car.
Las cam - pa - nas de Ro - ma se son mez' à so - nar,



– A Dius ai fach pro - me - sa, vòt de vir - gi - ni - tat. –
Sa mo - lher sòrt à l'e - stra : – Lo lo - ja - rai ben iéu. –
Qu'i a ni clerc ni a - be - sque que las po - sque a - so - lar.

COMPLAINTE DE MÉRINDOL

(1545)

Andante doloroso ♩=69

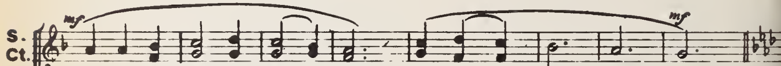


2.–C'é-tait où l'I - ta - li - e S'ar-rê - te au pied des monts.

4.–La guer - re et ses ra - va - ges Dans son a - tro - ci - té

9.–On te nom-ma la Sain - te Ci - té de Mé - rin - dol





Là s'é - cou - lait leur vi - e En d'a - grestes val - lons.

Frappa nos hé - ri - ta - ges Et no - tre li - ber - té.

E - cou - te ma com - plain - te Ô vic - ti - me du Dol.





Là s'é - cou - lait leur vi - e En d'a - grestes val - lons.

Frappa nos h - ri - ta - ges Et no - tre li - ber - té.

E - cou - te ma com-plain - te Ô vic - ti - me du Dol.

D.C.

FINE



COMPLAINTE DE LOUIS RANC

(1745)

Lento ♩= 44

S.
Ct.

T.
B.

mf — rall. — p

1.– E-cou-tez tous main-te-nant— Du mi-ni-stre Lou-is Ranc.
6.– Sur la pla-ce ils l'ont me-né– Si-tôt il s'est mis à chan-ter.
9.– -Re-ti-rez-vous donc de là, Et mê-me ne me ten-tez pas.

f — f

Il fut pris près de la Drô-me Dans le lo-gis —— de Cli-chés:
Neuf tam-bours lui firent es-cor-te, Qui sans ces-se n'en bat-taient.
C'est l'E-ter-nel qui me sau-ve Et Jé-sus m'at-tend là-haut,

mf — rall. — p

Ils l'ont me-né à Gre-no-ble A-vec cinq ou — six ar-chers.
Mais sa voix é-tait si for-te Que par-tout on l'en-ten-dait.
Puis-que j'ai blan-chi ma ro-be Dans le pré-cieux sang d'l'A-gneau.–

D.

FI

COMPLAINTE SUR DÉSUBAS

(1745)

Adagetto ♩. = 42

S. Ct.

6/8

1._Chan – tons i - ci __ l'hi- stoi - re De Mon-sieur Dé - su - bas Ve -

5._ Ils mon - tent dans __ la cham-bre Où il é – tait cou - ché, L'of -

6._ Oui je suis un __ mi - ni - stre, Mon-sieur je vous le dis; J'an-

T. B.

S. Ct.

– nant dans la mon - ta - gne, Fai - sant son tour, hé __ las.

– fi – cier lui de – man – de: – Di – tes moi donc Mon – sieur

– non - ce l'E - van - gi - le Du Sei - gneur Jé - sus Christ.

T. B.

S. Ct.

En che – min il __ ren – con – tra Ce che - va - lier Ju - das.

Pré - chez vous l'E - van - gi - le De - dans le Vi - va - rais? –

Si ce grand Dieu m'ap - pel - le Je lui veux o - bé - ir. –

T. B.

COMPLAINTE DE JACQUES ROGER

sur l'air du Psaume XLI

(1745)

Théodore de Bèze

Largo ♩ = 50

S.
Ct.

T.
B.

4/4

mf

1.– Prê - tez tous l'o - reil - le à ma voix que l'u - ni - vers ad - mi re

2.– Le Par - le - ment du Dau-phi - né ci de - vant pa - ci - fi - que

19.– Ah! vous qui pleu - rez sur Ro - ger, mes bre - bis fu - gi - ti - ves,

f

Ro - ger hé - raut des sain - tes lois ap - pe - lé au mar - t y - re

Chan - ge - ant la loi a ful - mi - né une sen - ten - ce i - ni - que

Ne re - gret - tez plus ce ber - ger, pour-quoi ces voix plain - ti - ves?

mf

Le ciel__ m'a ren - du lan - guis - sant, une fu - reur bar - ba - re

Con - tre un in - no - cent en ef - fet, des mé - chants la vic - time.

Ne pleu - rez pas de mon bon - heur la lut - te ter - mi - née.

S.
Ct.

A trem - pé les — mains dans mon sang par un zè - le bi - zar - re.

Ah! Sei - gneur, qu'a - vais — je donc fait et quel é - tait mon cri - me?

Pleu - rez plu - tôt — sur — le mal - heur de vo - tre des - ti - née.

D.C

FIN

T.
B.

L'ESCALADE DE GENÈVE

sur l'air de "Joseph vendu par ses frères"

(1602)

Allegro staccato ♩ = 84

S.
Ct.

2
4

1._Sus, qu'on chante ge - ne - vois - D'u - ne voix, Cet - te bel - le dé - li - vran - ce.

2._Sou - ve - nons-nous à ja - mais - Dé - sor - mais Qu'au douziè - me de dé - cem - bre,

11._Mais le grand Dieu sou - ve - rain - Dans sa main Pour les siens tient la vic - toi - re.

T.
B.

S.
Ct.

Et l'ad - mi - ra - ble sup - port — Du Dieu fort, Nous sau - vant par sa puis - san - ce.

Nos — bour - reaux — - De nou - veau Y fail - li - rent nous sur - pren - dre.

Et fait tou jours tri - om - pher - Ses ai - més. À lui seul en soit la gloi - re.

D.C

FIN

T.
B.

LA BATAILLE DE SALABERTRAND

(1689)

Andante sostenuto ♩.= 50

S. Ct.

T. B.

6/8

f – mp

2.–De la Suis-se ils sont par-tis ___ A-vec un pe - tit
D'un cou-ra-ge fort a-ni-mé Pour re-tour-ner ___ dans
3.– En-tre Sa-la-ber-trand et Oulx En vou-lant pas - ser
7.–Ce fut un sa-me-di au soir Que l'on fit ce pe-

corps d'ar-mé - - e, ___
nos val-lé - - es. ___ Dans la Sa-voie ils
la ri-viè - - re ___ Ils se sont bien ar-
-tit car-na - - ge, ___ Et le di-man-che

mp

sont pas-sés Sans ê-tre pris ni ar - rê-tés.
-ran - gés, C'est pour les te-nir en ___ ar-rière. D. C.
de ma-tin Ils en-trent au val Saint Mar-tin. FINE

p

L'ARMÉE ESPAGNOLE DANS NOS VALLÉES

(1693)

Andante ♩. = 52

S. Ct. — T. B.

p – mp

1. – Mon Dieu quel-le mi-sè-re — De tant de ré-fu-giés, Qui sont dans nos val-lées, Et ne font que sou-pi-rer. Ils n'ont plus de — quoi vi-vre Ni biens, ni or, ni ar-gent. Ni cho-se qui leur puis-se — Don-ner — sou-la-ge-ment. Par

2. – la val-lée de Pé-rou-se Et la val de Clu-son, Que de pau-vres qui pleu-rent Qui n'ont plus de mai-son. Au bas de Fé-ne-strel-le, Jus-qu'au bas de Pi-gne-rol. Tout est don-né au pil-la-ge Par l'ar-mée des e-spa-gnols.

6

8

mp mf

FINE D.C.

p

L'ARMÉE DE FRANCE DANS LA VALLÉE DE PRAGELA

(1747)

Allegretto ♩ = 72

S. Ct.

T. B.

f

2/4

1.– Ve – nez pu – bli – er la va – leur Et la re – con–nais – san – ce De nos bra – ves sol – dats de coeur Con – tre l'ar – mée de —— Fran – ce Dans la val – lée de Pra – ge – la. Les Fran – çais ar – ri –

5.– Si l'on pou – vait faire par – ler Tant de sol – dats de guer – re Qui pour a – voir vou – lu for – cer Y sont ren – ver – sés par ter – re. Ceux – là mê – me vous blâ – me – ront De vou – loir en – trer

mf

f

S.
Ct.

-vaient par là, Cro - yant fai - re du ra - va - ge;
en Pié - mont Pour y fai - re la guer - re:

T.
B.

S.
Ct.

Nos Pié-mon-tais, bien pré - pa - rés, Leur ont don - né la sa - la - de.
Vous per-drez sol - dats et ca - nons Car ce n'est qu'un ci - me - tiè - re.

T.
B.

COMPLAINTE SUR LE GÉNÉRAL BECKWITH

(1789-1862)

Allegretto ♩= 80

S.
Ct.

1._ Quel doux con - cert des - cend de nos mon - ta - gnes,
2._ No - ble é - tran - ger, tu viens dans nos con - tré - es
3._ Dieu te con - ser - ve, il - lustre pa - tri - ar - che,

T.
B.

Quels doux ac-cords ont frap-pé nos co-teaux! L'en-ten-dez-vous, jus-
Por-ter la joie, la paix et le bon-heur; Tu viens re-voir nos
Puis-sent tes jours sans nombre ê-tre comp-tés. Car Dieu t'a fait des

qu'au fond des cam-pa-gnes, L'é-cho loin-tain qui ré-pé-te ces mots.
al-ti-è-res val-lées Et leur don-ner leur an-cien-ne splen-deur.
E-gli-ses Vau-doises, Grand Co-lo-nel, pro-tec-teur de la paix.

D.C.

FINE

LE COMTE DE CAVOUR

(1860)

Largo espressivo ♩= 60

S.
Ct.

T.
B.

1.–Ca-vour n'est plus: quel deuil pour l'I-ta-li-e! Tout le Pié-mont est sai-
2.–Trop jeu-n'en-core, il a quit-té la ter-re: La faux du temps l'en-le-

-si de ter-reur: Ce no-ble chef de la di-plo-ma-ti-e
-va à ses a-mis. Oh! faut il donc qu'il s'en ail-le en pous-sière,

mf

S.
Ct.

Vient de mou - rir; Oh! c'est un grand mal-heur! En Fran-ce aus-si les yeux sont en lar-mes:

L'homme de bien, u - ti - le à son pa - ys? A ses discours, cha-cun trou-vait du char-me,

mf

T.
B.

f

S.
Ct.

Car on l'ai-mait com - me le hé-ros du jour.

I - ta - li - ens, ver-sez

Car il par-lait du peu - ple a-vec a - mour.

f *f*

T.
B.

mf

S.
Ct.

tous une lar - me Sur le tombeau du — Comte de Ca - vour,

mf

T.
B.

f *f*

S.
Ct.

Sur le tom - beau du — Comte de Ca - vour.

f *f*

T.
B.

L'ESCALADE DE GENEVE (6)
(1602)

1. Sus, qu'on chante genevois — D'une voix,
Cette belle délivrance.
Et l'admirable support — Du Dieu fort,
Nous sauvant par sa puissance.

2. Souvenons-nous à jamais — Désormais
Qu'au douzième de décembre,
Nos bourreaux — De nouveau
Y faillirent nous surprendre.

3. Ce fut bien près de minuit — Tout sans bruit,
Qu'ils dressèrent trois échelles.
Deux cents furent bien passés — Nos fossés
Sans qu'on en eut des nouvelles.

4. Ils avaient tous conjuré — Et juré
N'épargner aucune créature.
Voulant jeter tous nos morts — Tous les corps
Et de n'avoir point d' sépulture.

5. Après qu'ils furent dedans — Défendant,
Ils mirent un corps de garde.
Criant de tout leur pouvoir — Sans espoir:
Quittons la porte on nour regarde.

6. Quelqu'un des nôtres s'enfuit — On le suit;
Et soudain l'alarme sonne.
Que l'on s'arme, et l'on combat — On se bat;
La victoire Dieu nous donne.

7. L'ennemi était en courroux — Dessus nous
Venger la mort de leurs frères.
Mais par un dessein plus fort — Du Dieu fort,
Les Vaudois gagnent par la prière.

8. Et leurs chefs entrepreneurs — Sur l'honneur,
Voulant leur ravir la vie,
En menant tous nos vaillants — Aux remparts,
Ils les mettront en boucherie.

---

(6) L'episodio è ben noto specie in Svizzera; nel 1602 il Duca Carlo Emanuele I, con un colpo di mano improvviso, tentò di rinconquistare Ginevra, raccaforte della Riforma. I ginevrini si difesero e sventarono l'attacco fortunosamente.

Tra i difensori della città, va ricordato il valdese Pietro Chabriol, morto nella notte dell'assalto.

9. Ne tonnez plus au hasard — Savoyards,
Vous devez lâchement vous rendre,
Car celui qui entreprend — Puis se rend,
Mérite bien qu'on le pende.

10. Vous vous préparez toujours — Au recours,
Faire nouvelle entreprise.
Vous machinez de plus fort — Vos efforts
Contre Dieu et son église.

11. Mais le grand Dieu souverain — Dans sa main
Pour les siens tient la victoire.
Et fait toujours triompher — Ses aimés.
À lui seul en soit la gloire.

LA BATAILLE
DE SALABERTRAND (7)

(1689)

1. L'an seize cent quatre-vingt-neuf
Que dirent-ils dans nos vallées?
Ils croyaient d'y avoir la paix,
Mais ce fut bien le contraire:
En septembre, le trois du mois,
On vit venir les Luzernois.

2. De la Suisse ils sont partis
Avec un petit corps d'armée,
D'un courage fort animé
Pour reourner dans nos vallées;
Dans la Savoie ils sont passés
Sans être pris ni arretés.

3. Entre Salabertrand et Oulx
En voulant passer la rivière
Ils se sont tous bien arrangés,
C'est pour les tenir en arrière.
Le passage ils ont demandé
Au grand Marquis de Larrey.

4. Le marquis leur a répondu:
« Mais du roi nous n'avons point
[d'ordre!
Ici vous ne passerez pas,
Sinon à force de combat ».

5. Les dragons les ont vus venir;
Les Luzernois ont fait leur
[charge:
Ils leur ont donné par dessus;
Beaucoup de Français sont
[perdus.

6. Les Savoyards les ont vus venir,
Ont pris leur bétail et leurs
[meubles,
Criant: « Vierge Marie! Jésus!
Ici nous sommes tous perdus! »

7. Ce fut un samedi au soir
Que l'on fit ce petit carnage,
Et le dimanche de matin
Ils entrent au Val Saint-Martin.

(7) La fortunosa battaglia di Salbertrand (agosto 1689) vide gli uomini del Rimpatrio impegnati all'estremo contro le forze del marchese di Larray: dopo qualche ora di lotta, il ponte fu conquistato ed i Valdesi poterono risalire il fianco destro della Valle di Susa, per raggiungere il crinale divisorio dal Pragelato.

L'ARMEE ESPAGNOLE
DANS NOS VALLÉES (8)
(1593)

1. Mon Dieu quelle misère
De tant de réfugiés,
Qui sont dans nos Vallées.
Et ne font que soupirer.
Ils n'ont plus de quoi vivre
Ni biens, ni or, ni argent,
Ni chose qui leur puisse
Donner soulagement.

2. Par la vallée de Pérouse
Et la val de Cluson,
Que de pauvres qui pleurent
Qui n'ont plus de maison.
Au bas de Fénestrelle,
Jusqu'au bas de Pignerol.
Tout est donné au pillage
Par l'armée des Espagnols.

3. Oh! la cruelle guerre
Qui est cause de malheur,
Qui se fait sur la terre,
Au pauvre laboureur.
Hélas, que de personnes
Qui souffrent tant de froid.
La guerre en est la cause
S'ils sont parmi les bois.

4. Plusieurs sont misérables,
Ils n'ont rien pu sortir,
Ni bétail, ni bagage,
Car ils leur ont tout pris.
En passant les rivières
Ils ont tout emporté,
D'une telle manière
Où rien ne leur est resté.

5. Puis après cette rage,
Il leur ont tout fait brûler,
Les maisons, les villages
Là où ils ont dû passer.
Les paysans qui crient
Courant parmi les bois,
S'en vont tout en furie.
Oh, les pauvres Vaudois.

6. Partout dedans l'Europe
Il n'y a point de pays
Qui soit de cette sorte
Si grandement détruit.
Ils ont coupé les arbres
Et les vignes arraché,
Il n'y a que la place
Qu'ils n'ont pu emporter.

7. Vous, riches secourables
Qui avez l'or et l'argent,
Du bétail, des bagages,
Des biens abondamment,
Faites-en part aux pauvres
Au nom de l'Eternel.
Vous aurez récompense
Un jour dedans le ciel.

8. Que certaines richesses
Qui sont d'or et d'argent,
S'il arrive une guerre
Qui emporte en tout temps,
Vous voudriez bien aux pauvres
En avoir plus donné,
Quand vous aurez la guerre
Qui va tout emporter.

(8) La canzone si riferisce, seppure nell'incerta cronologia, ad una delle campagne di guerra tra Francia e Piemonte, negli anni 1593-94: i piemontesi erano aiutati da un corpo di truppe spagnole (il re di Spagna era suocero del Duca di Savoia), ben conosciute per le devastazioni, le rapine ed i disordini con cui contrassegnavano il loro passaggio.

L'ARMEE DE FRANCE DANS LA VALLEE DE PRAGELA (9)

1. Venez publier la valeur
Et la reconnaissance
De nos braves soldats de coeur
Contre l'armée de France
Dans la vallée de Pragela.
Les Français arrivaient par là,
Croyant faire du ravage;
Nos Piémontais, bien préparés,
Leur ont donné la salade.

2. Monsieur le comte Cachéran,
Notre général habile,
Accompagné des Allemands
Ont mis par terre Bellisle.
Tous nos soldats et nos Vaudois
Criaient, criaient: « Vive le roi
Et la reine de Hongrie! »
En chassant les puissants
[Français
Malgré toute leur furie.

3. Monsieur Bellisle, il faut mourir,
Il vous faut quitter la terre.
Aucun ne peut vous secourir:
Ne pensez plus à la guerre.
Faites vos adieux, sans façons,
A ce grand Louis Bourbon
Monarque de France;
Il vous faut mourir en Piémont
Malgré votre arrogance!

4. A quoi pensez-vous, grand
[Bourbon?
Que pensez-vous de faire?
D'envoyer vos troupes en
[Piémont
Qui leur est un cimetière!
Vous les verrez à votre regret
Périr comm'aux campagn's
[passées:
Ayant eu la défaite.
Dix-mille hommes de vos soldats
Sont restés au Col d'l'Assiette.

5. Si l'on pouvait faire parler
Tant de soldats de guerre
Qui, pour avoir voulu forcer
Y sont renversés par terre,
Ceux-là même vous blâmeront
De vouloir entrer en Piémont
Pour y faire la guerre:
Vous perdrez soldats et canons
Car ce n'est qu'un cimetière.

6. Vous vous retirez sans rien
Comme fait une chèvre
Qui veut entrer dans un jardin:
Elle reçoit des coups de pierre,
Sans pouvoir plus avancer
. . . .
S'en retourne avec trois jambes.
De même ont fait les Français
Quand ils sont retournés en
[France.

7. Quatre de vos grands généraux
Y ont perdu la vie;
Vous vous retirez tout capots;
Il vous faut quitter l'envie
De vouloir entrer en Piémont
Par Fenestrelle ni Démont,
Ni par le fort d'Exilles!
En Piémont il n'y fait pas bon
Venir caresser les filles!

8. Venez, approchez d'un grand
[coeur
Pour chanter la victoire;
Rendons grâce au Seigneur,
Vertu, honneur et gloire!
Crions: « Vive notre grand roi,
. . . .
Notre roi de Sardaigne;
Vive la maison de Savoie! »
D'une joie sans pareille.

(9) Si tratta in questo canto della famosa battaglia dell'Assietta (1747), in cui le milizie valdesi combatterono contro i francesi, agli ordini del conte Cacherano. Notare i primi elementi di sentimenti patriottici e nazionalistici.

COMPLAINTE SUR LE GENERAL BECKWITH (10)

(1789-1862)

1. Quel doux concert descend de nos montagnes;
Quels doux accords ont frappé nos côteaux!
L'entendez-vous, jusqu'au fond des campagnes,
L'écho lointain qui répète ces mots?

2. « Noble étranger, tu viens dans nos contrées
Porter la joie, la paix et le bonheur;
Tu viens revoir nos altières Vallées
Et leur donner leur ancienne splendeur.

3. Noble étranger, au rang de nos pères,
Viens de tes rayons éclairer ces lieux.
Pour toi, pour toi, monteront nos prières
Et de ton nom retentiront les cieux.

4. Du haut des monts, jusqu'au fond de nos plaines,
Tout est rempli du bruit de tes bienfaits.
De tes présents nos écoles sont pleines
Et l'instruction te devra ses progrès.

5. Cantez la paix, l'espoir de nos contrées.
Que partout on dise: Fraternité!
Réveillez-vous, enfants de ces Vallées,
Chantez, Vaudois, joie et félicité.

6. Pour toi, Saint-Jean, terre heureuse et bénie,
De tes enfants tu entends en ce jour,
Les doux accords, la douce symphonie,
Frapper les cœurs, les échos d'alentour.

7. Les bienfaits que nous accorde ce maître,
S'étendent sur nous, chaque jour de plus.
Que l'Esprit de nos Vallées puisse être,
Eclairé par ses si grandes vertus.

8. Dieu te conserve, illustre patriarche,
Puissent tes jours sans nombre être comptés.
Car Dieu t'a fait des Eglises Vaudoises,
Grand colonel, protecteur de la paix ».

---

(10) La figura di Beckwith è troppo conosciuta alle Valli perché se ne debba parlare. Questo canto sembra essere stato composto quando egli era ancora vivente ed esprime, seppure in toni aulici, il sentimento della popolazione valdese nei suoi riguardi.

LE COMTE DE CAVOUR (11)
(1861)

Cavour n'est plus: quel deuil pour l'Italie!
Tout le Piémont est saisi de terreur:
Ce noble chef de la diplomatie
Vient de mourir; oh! c'est un grand malheur!
Et en France aussi les yeux sont en larmes:
Car on l'aimait comme le héros du jour.

Italiens, versez tous une larme
Sur le tombeau du Comte de Cavour. (*bis*)

Trop jeune encore, il a quitté la terre:
La faux du temps l'enleva à ses amis.
Oh! faut-il donc qu'il s'en aille en poussière,
L'homme de bien, utile à son pays?
A ses discours, chacun trouvait du charme,
Car il parlait du peuple avec amour.

Italiens, versez tous une larme
Sur le tombeau du Comte de Cavour. (*bis*)

Il est tombé comme tombent bien d'autres
Martyrs, hélas! d'un courage indompté;
Aux yeux de tous il fut un des apôtres,
Un des enfants de notre liberté.
De ses paroles, il en faisait une arme
Pour repousser les préjugés du jour.

Italiens, versez tous une larme
Sur le tombeau du Comte de Cavour. (*bis*)

Son nom toujours restera dans l'histoire,
Car c'est sur l'airain qu'on l'a buriné;
L'élevant au temple de la mémoire,
La renommée enfin l'a couronné.
Naples et Turin, Venise, Rome et Parme,
Tous l'ont conduit à son dernier séjour.

Italiens, versez tous une larme
Sur le tombeau du Comte de Cavour. (*bis*)

---

(11) La scomparsa di Cavour (1861), accolta con costernazione in tutta Italia, lo fu parimenti, e a maggior ragione, nella Valli Valdesi: egli aveva rappresentato il nobile ideale della libertà anche per i Valdesi, e per questi esso era soprattutto libertà di culto, concretato dallo statista piemontese nel famoso motto: Libera chiesa in libero stato.

Rassegna bibliografica

JEFFREY B. RUSSEL, *Religious dissent in the Middle Ages*, New-York-London-Sidney-Toronto, Wiley, 1971, 8°, pp. 161.

La visione del « Dissenso » medievale è subordinata a categorizzazioni non sempre accettabili, anche se suggestive e semplificatrici: le « nuances » teologiche cedono il posto ad aspetti sociali.

Così Valdo e i Patari sono allineati tra i rappresentanti delle « Moral Controversies », mentre i Catari sono autori di una « Radical Revolution», Gioachino da Fiore è un intellettualista.

L'opera soggiace ad un'interpretazione di tipo psico-sociale, interessante come metodologia, ma non persuasiva come interpretazione definitiva.

Il lavoro è corredato da utili bibliografie.

WALTER MOHR, *Waldes von seiner Berufung bis zu seinem Tode*, Horn, N. Oe., Berger und Söhne, (1970), 75 p.

Il Mohr aveva già scritto un articolo sulle fonti della conversione di Waldes (= Valdo) nella « Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte » 9, pp. 340 ss. In questo volumetto riprende l'argomento in costante polemica con Kurt-Victor Selge e la sua opera *Die ersten Waldenser.* Se la tesi del Selge è che Waldes volle anzitutto e soprattutto predicare il Vangelo, mentre la sua povertà apostolica fu per lui soltanto una condizione di vita necessaria per meglio compiere tale missione, il Mohr sostiene il contrario, cioè che Waldes intese essenzialmente cambiare genere di vita, abbracciare la povertà. Quindi si mise a esortare i suoi concittadini a imitarlo e a fare essi pure penitenza. Questa esortazione alla penitenza non sarebbe stata un vero e proprio predicare, nel senso ecclesiastico del termine.

Walter Map non dice nulla su di una pretesa predicazione dei Valdesi di allora. La confessione di fede di Waldes non ne parla. La frase di Alano da Lille: « *qui contra praeceptum domini papae praedicant, imo contra totam ecclesiam* », sarebbe una interpolazione posteriore, e lo interpolatore avrebbe tratto il divieto di predicare fatto ai Valdesi dalle decisioni del Concilio di Verona; ma in realtà nella sua condanna papa Lucio non aveva menzionato nessun gruppo particolare. I documenti non parlano di un esplicito divieto ai Valdesi di predicare. In Stefano di Bourbon tale divieto viene attribuito all'arcivescovo Giovanni di Lione, e non è fatto a Waldes, ma ai Valdesi. Stefano di Bourbon dice che Waldes

aveva predicato nel senso degli apostoli, ma la Cronaca di Laon precisa che si trattava di una predica di penitenza, cioè di una esortazione al ravvedimento, come si è detto.

Il Mohr mette in evidenza una certa unità del movimento valdese nel primo periodo del suo sviluppo. I termini di questo periodo sono la vocazione e la morte di Waldes. In seguito si sarebbe sviluppato un nuovo valdismo, non più del tutto consono con le intenzioni e le aspirazioni del suo fondatore. Secondo la Cronaca di Laon, Waldes si sarebbe convertito nel 1173 e avrebbe costituito la sua confraternita nel 1177.

Gli Atti del III Concilio Lateranense non menzionano i Valdesi. Da quanto scrive il Map, si deve dedurre che nel colloquio con i Valdesi non furono trattate questioni di fede, ma soltanto della richiesta di predicare in lingua gallica. Anche la polemica con l'arcivescovo di Lione non sarebbe sorta per motivi dottrinali, ma per la predicazione e l'associazione dei compagni di Waldes mediante il voto di povertà. Soltanto i rapporti con gruppi eretici lombardi fece dei Valdesi degli eretici. Ma non è detto che essi siano stati condannati. Waldes non è venuto a Roma al III Concilio Lateranense col gruppo di Valdesi ricevuti da Alessandro III. Il Map, che scrive fra il 1180 e il 1185, non lo menziona tra i presenti. Stefano di Bourbon non menziona neppure Waldes al Concilio; la Cronaca di Laon dice che il papa lo ha abbracciato, ma non è attendibile, perché mira a dimostrare l'ortodossia di Waldes e il suo attaccamento iniziale alla chiesa. Quanto al Moneta, esso è di dubbia interpretazione. In base alla testimonianza di Durando d'Osca Waldes era incline alla contemplazione; i suoi discepoli erano invece portati all'azione. Perciò essi vennero al Concilio Lateranense, per ottenere la licenza di predicare; ma Waldes non voleva andare tanto in là.

Waldes deve avere fatto la sua confessione di fede, anziché verso il 1180 a Lione come gli storici generalmente ritengono, al Concilio di Verona del 1184, forse per distanziarsi da certe tendenze eretiche che cominciavano a manifestarsi nel movimento valdese. Nella condanna degli eretici fatta dal Concilio non si menziona Waldes, ma soltanto i « *Pauperes de Lugduno* ». Tuttavia anche questi non sarebbero stati condannati, se si legge bene la sentenza: « *Imprimis ergo Catharos et Patarinos et eos, qui se Humiliat/os vel Pauperes de Lugduno* [*esse*] *falso nomine mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas perpetuo decernimus anathemati subiacere* ». Secondo il Mohr, che aggiunge al testo l'*esse*, l'*eos* va unito a « *Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas* », i quali falsamente avrebbero affermato di essere Umiliati e Poveri di Lione.

Quanto alla data della morte di Waldes, il Mohr cerca di situarla negli anni '80 del XII secolo. Sia Alano da Lille che il Map parlano di lui come di persona defunta. Alano ha l'espressione: « *qui vocabatur Waldes* », e Map: « *Valdesios... a primate ipsorum Valde dictos, qui fuerat civis Lugduni super Rodanum* ». Le fonti nel loro insieme sono tali, che con esse per lo meno non si può provare che dopo gli anni '80 Waldes fosse ancora in vita. « Dunque molti e importanti elementi lasciano intendere che Waldes è morto negli anni '80 » (p. 75).

V. Vinay

GUSTAV HAMMANN, *Die Waldenser des Mittelalters, vornehmlich in Oesterreich und seinen Nachbarändern, in* « Was bedeutet uns heute die Reformation? » a cura di Rud. Zinnhobler (= Linzer Theologische Reihe, 2), Linz 1973.

È una conferenza tenuta il 23 febbraio 1972 alla Philosophische-Theologische Hochschule di Linz. Lo Hammann vede nel valdismo un movimento preriformatore (« *evangelischer Glaube vor der Reformation* »), esamina « la testimonianza dei nomi » (di cui si era già occupato in altri articoli), la missione e diffusione valdese in vari paesi d'Europa, l'Inquisizione, la dottrina, la fede, la vita. Tocca alcuni problemi, che andrebbero ancora attentamente studiati, come il rapporto fra valdismo e colonializzazione tedesca nell'Europa orientale (*Waldensertum und deutsche Ostkolonisatioin*, p. 30). Già Heinrich Böhmer aveva notato nel 1908 (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3.a ediz., vol. XX, p. 824) che il valdismo è stato « *eine ständige Begleiterscheinung der deutschen Kolonisation des 13. und 14. Jahrhunderts* ». Oggi lo storico marxista Ernst Werner ha ripreso e sviluppato questa tesi. Una bolla pontificia del 1340 sull'eresia in Boemia dice: « *...infimi haeretici communiter Theutonici et advenae... in magna multitudine pollularunt* ». La stessa constatazione si può fare riguardo alla Slesia e alla Polonia. I nomi valdesi in Slovacchia, Ungheria e Transilvania sono quasi esclusivamente tedeschi. Le località in cui dimorano i valdesi sono tutte in territori colonizzati dai tedeschi. « Al contrario non udiamo mai di valdesi di nazionalità slovacca, polacca e ungherese » (p. 30).

V. VINAY

GOFFREDO DI AUXERRE. *Super Apocalypsim*, ed F. Gastaldelli, Roma, Ed. Storia e Letter., 1970, 8°, pp. 270.

Si ricorda questa riedizione per le notizie, già conosciute, che concernono il movimento valdese degli inizi, e che furono scritte verso gli anni 1187-1194.

ALEXANDER PATSCHOVSKY e KURT-VICTOR SELGE (a cura di), *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh, Mohn, 1973 (=Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 12), 106 p.

È una scelta di testi del XIII secolo e degli inizi del XIV. Si riferiscono ai Valdesi di Francia (1-3, 5-7, 9), dell'Italia settentrionale (3-5), d'Austria (8). Le fonti sono in parte inedite, in parte pubblicate in edizioni ormai molto rare.. Testimoniano della vita dei Valdesi e dell'ambiente sociale ed ecclesiastico, in cui essi hanno predicato e operato. Il Selge ha curato l'edizione dei testi 1,5,6,7,9, mentre il Patschovsky quella dei testi 2,3,4,8. Il *Rescriptum* del 1218 e gli estratti dell'Anonimo di Passavia sono una pre-edizione di materiali preparati dal Patschovsky in collaborazione con Margaret Nickson per i *Monumenta Germaniae Historica.*

Fra i testi inediti sono i seguenti: n.ro 4: Raccolta di testi dei Padri e di scrittori medievali sul problema della dignità del sacerdote. Essa si trova in appendice al *Rescriptum* del 1218. Fra l'altro è detto: « *Nullus ergo pastorum placere lupis et ovibus potest* » (p. 44). N.ro 6: *Consilium peritorum placere lupis et obibus potest* » (p. 44). N.ro 6: *Consilium peritorum Avinionensium quo declaratur qui dicantur credentes* (pp. 50-54). Si trova in tre MSS: Vat. lat. 3978 (= Ottoboni 1761, copia del XVII secolo), Vat. lat. 4265 e Wolfenbüttel, Helmstedt 315. Il Selge ritiene che il primo Ms. sia il più antico. Esso ci trasmette la più antica testimonianza (anno 1235) della celebrazione valdese della S. Cena con il pane e il pesce: « *Similiter eos, qui comedunt panem et piscem in die cene iuxta maledictum morem suum a Valdensibus benedictum, cum firmiter existiment ipsi consiliarii, quod Valdenses tunc credunt conficere corpus Christi* » (p. 52). Sono per lo più inedite anche le testimonianze sul valdismo francese tratte da un libro inquisitoriale e raccolte nel n.ro 7. Si trovano nei seguenti MSS: Vat. lat. 3978 (= Ottoboni 1761), Vat. lat. 4265, Wolfenbüttel, Helmstedt 315, Roma, Casanatense 969 e 1730, Vat. lat. 2648. I documenti più recenti sono del 1265.

Il n.ro 8 contiene estratti dall'opera dell'Anonimo di Passavia, e il n.ro 9 la benedizione del pane, del pesce e del vino il giovedì santo, secondo la deposizione di Raymundus de Costa il 5 gennaio 1320. Il testo fu già pubblicato dal Döllinger II, 102 s. Tutti questi testi sono corredati da un accurato apparato critico.

V. Vinay

Peter Cheltschizki, *Das Netz des Glaubens.* Aus dem Alttschechischen ins Deutsche übertragen von Carl Vogl, mit einer Einführung von Amedeo Molnár (= Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 1: Quellen und Darstellungen zur Geschichte der böhmischen Brüder-Unität, Bd. V), Hildesheim - New York, Olms Verlag, 1970, XII, XVI, 318 p. DM 49.

L'autore Petr Chelcicky, in cèco, fu chiamato così dal villaggio Chelcice, nella Boemia meridionale, non lungi dal quale egli nacque verso il 1380, quale figlio del cavaliere Svatomir di Záhorí. Uno zio prete lo fece studiare. Contemporaneo di Jan Hus, Petr ne abbracciò le dottrine, poi seguì le milizie taborite; ma era interiormente inquietato dal problema, se sia lecito difendere il rinnovamento del popolo cristiano con le armi. Si rivolse a Jacobello di Mies, dell'Università di Praga, il quale sostenne la legittimità della difesa, mentre le truppe dell'imperatore Sigismondo assediavano la città. Ma Chelcichy diede una risposta diversa all'assillante questione, affermando che il cristiano può combattere soltanto con armi spirituali. Così egli venne a trovarsi in contrasto con i teologi taboriti. In particolare ebbe delle discussioni con Niccolò Pelhrimov. Raccolse intorno a sé una cerchia di credenti desiderosi di conoscere il vero fondamento della Chiesa.

I Fratelli, guidati dal fratello Gregorio, allacciarono relazioni con la cerchia di Chelcice all'inizio degli anni '50 del XV secolo. Quando essi fe-

cero pressione sul loro arcivescovo Rokycana, perché rimanesse fedele alla parola predicata, questi, ormai vecchio e stanco, li inviò a Petr Chelcicky. Petr morì nel 1452, ma attraverso i suoi scritti, esercitò ancora per molto tempo una notevole influenza sulla Unità dei Fratelli, in particolare sul maggiore teologo di questa, Luca di Praga. Per una permanente diffidenza verso l'autorità secolare, che facilmente s'intromette nelle faccende della chiesa, i Fratelli, a differenza dei Riformatori classici, negarono ad essa il *ius reformandi.*

Molti predicatori itineranti valdesi-taboriti, che sostennero le idee di Chelcicky sulla non-violenza (ma in che misura Chelcicky stesso non fu influenzato dai Valdesi?) morirono sul rogo, così i due vescovi valdesi Friedrich Reiser e Stephan di Basilea. A Chelcicky fu risparmiato il martirio dallo spazio vitale conquistato dallo Hussitismo in Boemia e dalla protezione dei Taboriti. L'opera « La rete della fede » fu scritta da Petr verso il 1440. Fu pubblicata per la prima volta nel 1521. La presente traduzione tedesca è dovuta a un pastore evangelico della Turingia, Carl Vogl, e fu pubblicata a Dachau (Monaco) nel 1924. L'edizione presente è una ristampa della precedente, arricchita da una introduzione di Amedeo Molnár, con aggiornati dati biografici sull'autore e una buona presentazione dell'opera.

Chelcicky inizia il suo scritto con un commento alla pericope di Luca 5: 1-11 (la pesca miracolosa). Espone le principali cause per cui il cristianesimo nel corso dei secoli ha perso tanta forza della fede primitiva. La fede vera è quella che si manifesta nelle opere: « Chi non crede e non compie il Vangelo con l'opera, sarà condannato — perché la fede senza le opere è morta e inutile, nulla e diabolica; la fede nelle opere è vivente, utile e cristiana » (p. 15). Le opere della fede sono la osservanza della legge di Cristo, che deve regolare i rapporti umani fra i discepoli del Cristo oggi come un tempo. « La legge di Cristo era sufficiente per ordinare la vita degli uomini di Cristo insieme a tutti i suoi discepoli senza mescolanza di precetti umani. Perciò questa legge è ora non meno sufficiente di quello che non lo fosse allora » (p. 29).

Nel IV secolo la rete della fede, che pesca gli uomini per Cristo, ha avuto una grave lacerazione, perché sono entrati in essa due pesci mostruosi, divoratori: il papa e l'imperatore. La decadenza della chiesa ha avuto inizio con la donazione di Costantino e ha raggiunto il suo punto più basso con le due potenze che durante tutto il Medioevo hanno dominato la cristianità occidentale. Chelcicky esemplifica il contrasto fra il trionfalismo della chiesa del XV secolo e l'umiltà e la semplicità della chiesa antica, riferendo il dialogo fra gli Hussiti e il curiale Giovanni Palomar da Barcellona al concilio di Basilea. Nel 1433 il Palomar volle giustificare la potenza mondiale della chiesa e lo splendore del suo culto e attacò la tesi del III articolo di Praga del 1419-1420, secondo il quale doveva essere tolto al clero il potere secolare sui beni terreni, per essere riportato alla regola evangelica della povertà. Cercò inoltre di confutare l'Apologia degli Articoli di Praga, fatta a Basilea dal wicleffita inglese Peter Payne a nome dei Taboriti. Chelcicky prosegue per conto

suo l'apologia dell'Inglese e presenta un fosco quadro della situazione, in cui è venuta a trovarsi la chiesa in conseguenza della donazione di Costantino. La chiesa mondanizzata respinge lontano da sé la croce di Cristo. Così la sua testimonianza nel mondo perde ogni credibilità. Ironico Chelcicky commenta il discorso del Palomar, che aveva rimproverato una eccessiva semplicità alla chiesa antica: « La chiesa semplice, secondo il suo stolto modo di agire, ha dato le cose sante gratuitamente, la chiesa savia invece sa fare mercato di esse, per arraffare poi la sua parte » (p. 32).

Commentando Rom. 13: 1-7, Chelcicky non nega una certa legittimità del potere statale, nega il suo carattere cristiano. Esercita una critica radicale alle differenze fra ceti e classi sociali, che dal punto di vista del Vangelo sono soltanto un'ingiusta invenzione degli uomini.

V. Vinay

Amedeo Molnar, *Jan Hus, testimone della verità*, Torino, Claudiana, 1973, 16°, pp. 253.

Questo testo, preceduto da un'introduzione di Luigi Santini, vuole essere una « summa » destinata a presentare la vicenda ed il pensiero del noto martire boemo. La narrazione della vita di Hus non è quindi rifatta nei particolari, ma sottolineata nei suoi significati e momenti ecclesiali, mentre si riserva oltre metà del volume ad una scelta di testi tratti dalle opere del predicatore. Segue una nota sull'iconografia hussiana, un'ampia bibliografia ragionata, e il tutto è arricchito da una notevole serie di rare ed interessanti illustrazioni.

È pertanto la prima volta che al pubblico italiano viene dato accesso alla diretta conoscenza di Hus nella nostra lingua, se si eccettua il raro e sprovveduto lavoro *Giovanni Hus il veridico*, dovuto alla penna di Mussolini!

Molnar insiste molto nella valutazione primitiva di Hus quale anticipatore della Riforma, nella forza di lievitazione che il suo esempio e le sue idee (specie sulla S. Cena) lasciarono nel pensiero luterano e riformato.

Sono anche notate le relazioni col movimento valdese, e tra i testi trova posto precisamente la versione valdese (in dialetto provenzale) di un brano del *De Ecclesia* (l'opera più importante di Hus), dedicato alla « potestà dei vicari di Cristo ». I Valdesi lo avevano conosciuto e tradotto, subendo, a quanto si afferma, l'influenza del forte pensiero del pre-riformatore boemo.

Gustavo Hammann, *Waldenser Geist in der mittelalterlichen Literatur Ungarns und der Slowakei*, in « Zeitschrift für Ostforschung » 21 (1972), 697-702.

Lo Hamman ha più volte scritto sulla diffusione dei Valdesi in Ungheria, Transilvania e Slovacchia. Nel presente articolo egli cerca di individuare lo spirito del valdismo in alcuni letterati dell'Ungheria e

della Slovacchia. Menziona anzitutto *Heinrich von Mügeln.* Era originario, come dice il suo nome, da Mügeln, località a sud-est di Oschatz in Sassonia. Apparteneva al ceto borghese ed era laico. Fu lungo tempo alla corte di Carlo IV a Praga, e verso la metà del XIV secolo divenne cronista alla corte di Ludovico d'Ungheria (1342-1382). Era un poeta e la sua opera principale fu *Der Meide Kranz,* di 2600 versi, in cui l'imperatore decide una disputa fra le arti liberali e la teologia, a favore di questa ultima. Com'è che lo Hammann scorge in questo poeta uno spirito valdese? In uno dei suoi trattati il Mügeln parla di un predicatore eretico (*keczer maister*) che verso il 1260 fu giustiziato a Theben (Devin) nella Slovaccchia. I dati forniti dal Mügeln su questo « maestro eretico » coincidono con quanto su di lui scrive l'Anonimo di Passavia. Il Mügeln aveva infatti tradotto in tedesco parte dell'opera dell'Anonimo di Passavia. L'interesse per questi scritti rivelerebbe un orientamento spirituale valdese nel letterato. « Forse egli era un valdese nel pieno senso del termine, che soltanto per riguardo alla sua posizione a corte si esprimeva con riserva e prudenza » (p. 700). Inoltre egli sostenne la necessità della predicazione della parola di Dio, i diritti dei laici nella chiesa; esortò alla penitenza e a una vita conforme alla volontà di Dio.

Altro scrittore di questo orientamento spirituale fu *Oswald der Schreiber* (lo Scrittore), il quale visse nel XIV secolo nella cittadina slovacca di Königsberg (Nová Bana, Uj-Banya). Egli ha composto un poema epico sull'imperatore Federico II e il prete Giovanni, di cui ci sono conservati 2000 versi. In essi l'Oswald parla della misteriosa scomparsa dell'imperatore, riferitagli dal prete Giovanni. Da allora l'imperatore, vestito da pellegrino, si fa vedere da vecchi contadini; dice loro che un giorno tornerà per distruggere la potenza mondana della chiesa, attuare i suoi piani di riforma e riconquistare la Terra Santa. In questo poema sarebbe manifesto lo spirito valdese. L'Oswald ha acquisito queste conosenze da narrazioni « *von pauperen... die zu kein stunden... geschriben gewesen waren* » (p. 701). È una chiara allusione a predicatori itineranti valdesi. Lo Hammann fa quindi l'ipotesi che in Priewitz (la slovacca Prievidza a nord di Königsberg) la città del prete Giovanni, vi fosse una comunità valdese, come in altre località della Slovacchia.

V. Vinay

Benedetto da Mantova, *Il Beneficio di Cristo, con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze. A cura di Salvatore Caponetto.* Firenze, Sansoni; Chicago, The Newberry Library, 1972, 8°, pp. 557. (Corpus Reformatorum Italicorum, II).

L'ampio volume contiene il testo italiano del 1543 della famosa operetta di Benedetto da Mantova, la traduzione francese del 1545, quella inglese del 1548 e quella del 1573, la croata del 1563, la confutazione polemica del Catarino (1543), una serie di 51 documenti (di cui 12 inediti), la « nota critica » di Caponetto (pp. 469-532), dedicata all'opera e all'au-

tore, alla fortuna del volumetto, alle spiegazioni circa la presente edizione. Chiudono il volume gli indici vari.

Si tratta quindi, nel complesso, di una preziosa « summa » concernente il « dolce libriccino », che tante polemiche ed incertezze ha creato fino a tempi recenti tra gli studiosi, e tanto peso ebbe a suo tempo nella storia dell'evangelismo italiano cinquecentesco.

Nella nota critica sono successivamente presentati i problemi che riguardano l'edizione originale (come è noto, ne esiste un solo esemplare conosciuto, a Cambridge); il titolo (e qui Caponetto studia l'origine dell'uso del termine "beneficio", facendolo risalire a Melantone, che l'avrebbe usato per la prima volta); le fonti dell'opera (di cui è stata sottolineata dal Bozza la derivazione dalla Institutio calviniana, ma di cui Caponetto rivendica l'originalità, pur nelle influenze di Calvino e di Valdés); il significato (più importante per il suo valore di opera di propaganda che per la novità del contenuto).

Ampiamente trattato il problema relativo alla identificazione dell'autore, a lungo creduto Aonio Paleario, e poi definitivamente riconosciuto nel monaco agostiniano Benedetto Fontanini: un'accurata biografia di questo personaggio fa il punto delle ultime ricerche e scoperte in proposito.

Nel capitolo dedicato alla « fortuna » del *Beneficio*, viene innanzitutto illustrato il manoscritto esistente a Firenze ed appartenuto a Pier Francesco Riccio, segretario di Cosimo dei Medici; e segue l'elenco delle varie edizioni dell'aureo libretto: quattro italiane, tre francesi, quattro inglesi, due croate nel '500, altre due inglesi nel '600, e 31 tra ottocento e novecento.

Il lavoro del Caponetto è stato condotto con molta cura e precisione, e fa il punto sugli studi fin qui condotti.

Come succede però sempre, qualche cosa è sfuggito allo studioso: e ci permettiamo qui segnalargli che non fu lo Schelhorn il primo ad attribuire al Paleario la paternità del Beneficio (p. 481): già nove anni prima uno studioso tedesco, Hallbauer (Aonii Palearii opera recensuit et dissertationem de vita fatis et mentis Aonii Palearii praemisit Frider. Audr. Hallbauer, Jenae, Franc. Buch, 1728, 16°, pp. 74+721+indici) lamentava nella sua prefazione: « Heu! quam multa praeclara nobilissimi ingenii eius monumenta vel temporum iniuria interierunt, vel adversariorum improbis conatibus oppressa sunt. In quibus maxime desideramus... et, qui primo loco nominandus fuisset, librum illum aureum de meritis mortis Christi, sermone Tusco exaratum. Nam in hoc fusius ostenderat quanta ex morte Christi commoda oblata sint humano generi... » e continuava citando quanto appare dalla lettera del 1542 al Senato senese, come fece più tardi il Babington.

Lo Schelhorn evidentemente aveva attinto dall'Hallbauer, e il tutto dimostra che la confusione era già radicata allora.

A complemento poi dell'elenco di edizioni ottocentesche del Beneficio, segnaliamo:

p. 516: la traduzione francese dichiarata irreperibile, e citata dal

Wiffen, esiste in duplice copia presso la Biblioteca della Società di Studi Valdesi (che possiede anche molte delle altre segnalate dal Caponetto) col titolo: *Court exposé du célèbre traité sur le bienfait de la mort de Jésus Christ pour les Chrétiens, par Aonio Paleario. Publié en Italie en 1545.* Vevey-Genève-Paris, Eymann, 1856, 16°, pp. IV-20.

L'edizione 9) p. 516, Londra 1859, esiste pure in detta biblioteca, e la data 1859 è confermata a p. XL al termine dell'introduzione. Essa consta di pp. XL-XII-122.

Un'altra edizione non segnalata esistente presso la Biblioteca Valdese di Torre Pellice, è la seguente: *Benefizio della morte di Cristo di Aonio Paleario.* S.l., s.d., 16° pp. XI-53.

L'introduzione è quella dell'edizione pisana del 1849, come dice un N.B. in calce ad essa: e quindi dello stesso anno o posteriore, ma non di molto. *H.*

Ermanno Capani, *Le stragi dei Calabro-Valdesi*, in « *Il giornale di Calabria* », 3.V.'73.

Presentazione sommaria, in tono favorevole, della triste fine delle colonie valdesi di Calabria nel 1561.

Giuseppe De Meo, *Aonio Paleario. Considerazioni di una crisi religiosa.* Estr. dalla rivista « *Segni dei tempi* », nn. 1-7, 1973 - Firenze, 1973, pp. 28.

Breve presentazione divulgativa delle vicende e soprattutto delle opere del noto riformatore italiano.

Franz Ollivero, *La guerra dei banditi - Il calvario dei Valdesi*, Torre Pellice, 1973, 8°, pp. 143, ill.

Segnaliamo con piacere questa nuova fatica di Ollivero, dedicata a presentare in forma romanzata la vicenda valdese degli anni 1660-1670, con una breve conclusione dedicata al periodo 1686-1690. L'A. narra i fatti imperniandoli sulle figure di Janavel e di Léger, nell'intento forse troppo pronunciato di sottolineare il lato umano di questi personaggi, con la conseguenza che il « popolo » non appare molto vivo dietro alle loro spalle.

Noteremo che la tentazione di « romanzare » è stata fortemente sentita, e certi particolari sono in verità più coloriti di quanto lo consentano la realtà storica o il buongusto; e dal punto di vista artistico, bisogna rilevare una certa dispersività nel racconto, per cui la robustezza dei personaggi scelti a protagonisti svanisce un pò dietro ad elementi secondari.

Quanto sopra non inficia la volontà e la passione dell'A. per rendere interessante e leggibile la storia Valdese di un periodo tra i più complessi e discutibili: glie ne diamo atto e lo ringraziamo.

VALDO VINAY, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, Brescia, Paideia, 1973, 16°, pp. 201.

Il volume, dedicato « al Collegio Valdese di Torre Pellice, ai suoi alunni, ai suoi insegnanti e a tutti i suoi amici... », è costituito da un corso di lezioni tenuto alla Facoltà di Teologia nel 1970-71, e da alcuni altri articoli destinati a completare il lavoro. Esso mira a dare in rapida sintesi la visione del pensiero ecclesiologico del grande riformatore (natura, ministeri e sacramenti della Chiesa): in questo senso esso riesce di grande utilità per il lettore italiano, non troppo familiarizzato col linguaggio calvinista.

Un capitolo è dedicato alla polemica tra Calvino e Sadoleto sulla Chiesa, ed un altro alle « Ordonnances ecclésiastiques » del 1541.

Vogliamo qui sottolineare come pregio particolare del lavoro di Vinay la chiarezza e semplicità al tempo stesso, che rendono gradevole la lettura, e certamente comprensibile anche per gente di media cultura o di interessi limitati.

Un'opera quindi di natura divulgativa, ma solida, e che dovrebbe colmare una lacuna nella libreria degli italiani.

TOMMASO RADINI TEDESCHI, *Orazione contro Filippo Melantone*, Testo, trad. e commento di F. Ghizzoni. Saggio introduttivo di G. Berti. Brescia, Paideia, 1973, 8°, pp. 243.

Il Radini Tedeschi, noto polemista domenicano, nato a Piacenza nel 1488 e scomparso a Roma nel 1527, fu tra i primi italiani a prendere posizione contro Lutero e contro Melantone, nella linea tradizionale dell'ordine e secondo la teologia tomistica.

Nel 1520 infatti il Radini stampava a Roma la sua prima opera contro Lutero, che, fino a quel momento aveva già pubblicato opere importanti come la lettera alla nobiltà tedesca, la cattività avignonese, la libertà del Cristiano; in difesa di Lutero, contro il Radini prendeva allora la penna Melantone (1521) con lo pseudonimo di Didymus Faventinus; l'anno seguente, 1522, il Radini rispondeva con una *oratio in Philipum Melanchtonem* di un centinaio di pagine.

È questo il testo che ci viene presentato nell'originale latino e tradotto per la prima volta in italiano: esso è polemico ed apologetico ad un tempo, e mentre cerca di cogliere i punti deboli di Lutero e Melantone, difende la teologia scolastica, il valore della filosofia, la tradizione delle indulgenze, il primato pontificio.

L'introduzione (pp. 15-66) inquadra senza inutili dettagli il momento storico, i protagonisti della discussione, l'importanza dell'opera studiata.

JOCHEN DESEL, *Gewissenruh und Gottstreu*, 1722-1972, Melsungen, 1972, 16° pp. 82, ill.

Le due colonie valdesi di Gewissenruh e di Gottstreu derivarono da una migrazione interna tra i gruppi valdesi di Germania, specie da Gross-

villars, e si costituirono nel 1722. Gli abitanti erano originari della bassa Val Chisone, o Val Perosa. L'A. narra le vicende originarie, dando notizie della costruzione dei templi, elenchi di famiglie, di pastori e di sindaci, e conclude con una breve panoramica sulla situazione attuale. Si tratta quindi di uno dei tanti affettuosi contributi storiografici riguardanti la piccola patria valdese-tedesca.

KONRAD KOB, *Kleines Waldenserbuch, Erlebtes und Erfahrenes*, Berlin, Evang. Verlagsaustalt, 1973, 16°, pp. 192, ill.

Il volume consacra circa la metà delle sue pagine alla situazione odierna delle chiese valdesi, e si serve della tecnica di resoconto giornalistico; l'autore si è soffermato in particolare sulle Valli, Roma, la Calaria e la Sicilia. La seconda parte si occupa prevalentemente del Valdismo medievale, e del successivo sviluppo della storia valdese. Il tono è di amicizia e di simpatia, e lascia anche spazio per visioni affrettate o per imprecisioni storiche.

CARLO DE FREDE, *Pomponio Algeri nella riforma religiosa del Cinquecento*, Napoli, Fiorentino, 1972, 8°, pp. 257.

Le vicende di P. Algeri, nato a Nola, processato a Padova allorché vi si trovava come studente, consegnato al S. Uffizio a Roma ed ivi arso in piazza Navona il 19 agosto 1556, sono abbastanza note. L'A. ha studiato con amore e con cura gli scarsi documenti che riguardano l'eretico, ed ha ricostruito attentamente i contesti diversi in cui egli è venuto a trovarsi. Ne è nato, come dice egli stesso nella prefazione, « una mera ricerca erudita », intrapresa per ammirazione del « raro esempio di costanza e di coraggio » del giovane studente, più che un discorso sulle idee e sulle dottrine.

Notevole la precisione con cui il De Frede presenta le figure che circondano l'Algeri e gli ambienti in cui egli è vissuto.

EDOARDO MOSCA, *Cronache braidesi del* '700, Centro Studi Piemontesi, Torino, 1973, 8°, pp. VII-43.

Di questi brani del « Teatro Historico » del dottor Vorgalle, segnaliamo un paio di curiose pagine (pp.29-32) che riguardano i valdesi, e la cui attendibilità è da verificare. In esse si presenta un certo prete monregalese, don Bonadda, seguace del quietismo molinista, intento a sovvertire i sani costumi religiosi della gente, ed associato ad un altro sospetto predicatore: questi « alla testa della sua compagnia d'un reggimento delli suoi Barbetti », aveva addirittura complottato una strage a danno di Bra. Naturalmente ci fu una reazione, la minaccia fu sventata, e gli « impertinenti Barbetti » dovettero battere in ritirata, poiché i cittadini erano pronti a « mandarne la più parte a tenere compagnia a Calvino, se venivano al preteso attentato ».

Se qualcosa di vero ci può essere in questo racconto, dovrebbe collocarsi verso il 1684, allorché truppe religionarie delle Valli furono arruolate per andare a sedare la sommossa di Mondovì.

Interessante poi notare la possibile connivenza tra predicatori sospetti o forse poco ortodossi, con il mondo valdese.

VALDO VINAY, *Spiritualità delle Chiese Evangeliche in Italia fra il 1861 e il 1878*, in « *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità* (1861-1878) », Atti del IV Convegno di storia delle Chiese, Milano, 1973, pp. 129-153.

Visione d'assieme della varia sensibilità religiosa delle comunità evangeliche all'inizio del Regno d'Italia: vengono esaminate le componenti interne dei gruppi e le loro posizioni nei confronti della chiesa romana e della situazione politica.

ANONIMO, *Histoire mémorable de la guerre faite par le Duc de Savoye...* A cura di Enea Balmas e Vittorio Diena. Torino, Claudiana, 1973, 8°, pp. 175.

Dopo la storia del Miolo, la collana « Storici valdesi » della Claudiana ci regala questo prezioso testo, magnificamente curato dal punto di vista tecnico e storico da E. Balmas e V. Diena. Della « *Histoire mémorable* » esistono tre edizioni, due del 1561 e la terza del 1562, tutte anonime e senza luogo di stampa.

Dopo una presentazione critica delle edizioni, Balmas prende in esame il problema dell'autore del testo, senza peraltro risolverlo o dare indicazioni orientative: effettivamente, è difficile dare una paternità ad un'opera che rivela più di una mano, e che si presenta come tradotta dall'italiano in francese.

Sia lecito in questa sede fare una duplice supposizione: la prima tendente a identificare in Etienne Noël il compilatore della « *Histoire* ». Era questi di gran lunga il più autorevole ed il più colto dei pastori valdesi di quegli anni, presente alle Valli dal 1555, originario di Troyes, e quindi perfetto conoscitore della lingua francese, tutti elementi che spiegherebbero il raro uso dell'espressione « vaudois » e l'impiego comune di quella « les fidèles des Vallées », il ricorso ad alcune espressioni linguistiche tipicamente francesi, l'interesse a presentare al mondo riformato la vicenda valdese come esemplare, ecc.

All'infuori del Noël, non si può pensare (e questa è la seconda supposizione) che ad un apologetico compilatore ginevrino o francese, che voleva dimostrare al mondo evangelico la bontà della causa valdese e la protezione divina sulle armi del giusto: in un tempo come precisamente avverte più avanti e molto bene il Balmas, in cui il dilemma resistenza o non violenza era motivo di grossa discussione all'inizio delle guerre di religione in Francia.

Forse in questa direzione si potranno indirizzare le ricerche tendenti a dare un volto all'anonimo autore dell'*Histoire*.

Il Balmas ne analizza acutamente il contenuto, affrontando molti problemi filologici o critici, e presentandoli piacevolmente in un tono gradevole e ricco di interesse allo stesso tempo.

Segue il testo dell'*Histoire* secondo l'edizione 1562, e la relativa traduzione a fronte, con note ed apparato critico, a cura di V. Diena.

Un'appendice, ancora a cura di Balmas, presenta la lettera di Scipione Lentolo (con la traduzione francese del Léger) « *a un signore di Ginevra* » e cioè Teodoro di Beza, databile alla primavera del 1561; essa fu di base per la redazione della *Histoire*, ed è pertanto fonte di grande interesse.

L'opera è completata da 14 tavole e 7 carte, che ne aumentano il pregio e servono a a chiarire visivamente taluni degli elementi comparsi nella trattazione.

E. Zille, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento* (Storia e doc. cittadellesi, fasc. 1) Padova, Rebellato, 1971, 8°, pp. 226.

Carlo Ossola, *Un contributo alla storia della spiritualità valdesiana in Italia: tradizione e traduzione del Commento a Matteo di Juan de Valdés* in *Riv. di Storia e Letter. Religiosa,* IX (1973), pp. 62-68.

È noto che Juan de Valdés è autore di un Commento a Matteo in lingua spagnola, pubblicato dal Böhmer nel 1880: si ignorava invece del tutto l'esistenza di un analogo commento in lingua italiana. Ce la conferma un fortunato ritrovamento alla Nazionale di Torino, da parte dell'Ossola, di un manoscritto del XVI secolo, di 330 carte, che incomincia così: Lo Evangelio di San Matteo tradotto fidelmente dal Greco in lingua volgare et dichiarato secondo il senso litterale con molte considerazioni...

L'opera finora insospettata ed ignota sarà pubblicata integralmente, e l'A. non fa che anticipare alcuni elementi filologici e critici circa il testo ed il suo ritrovamento, che gli permettono di affermare la dipendenza della traduzione italiana da quella spagnola e l'ipotesi di un traduttore legato al Valdés e all'ambiente riformato italiano, come ad esempio il Curione.

Salvatore Caponetto, *Una sconosciuta predica fiorentina del minorita Benedetto Locarno,* in *Nuova Rivista Storica,* LVII, 1973, pp. 410-421.

Scarsissime le notizie finora conosciute del frate Benedetto, nato a Locarno, e vissuto nella prima metà del '500. La predica ritrovata dal Caponetto si colloca verso la metà del secolo, e si inserisce nella discussione sul problema della giustificazione per fede. Troppo poco comunque per dare una chiara valutazione di protestantesimo o di evangelismo al suo autore.

Giorgio Tourn, *Una chiesa in analisi. I valdesi di fronte al domani.* Toririno, Claudiana, 1973, 16°, pp. 131.

Ci troviamo di fronte ad una sintesi storica assai ben riuscita degli

ultimi decenni di storia valdese ed alle prospettive del domani, condotte l'una e l'altra con uno sforzo notevole di distacco e di obbiettività. L'A. ha individuato molto bene le componenti svariatissime che caratterizzano la chiesa valdese in questi tempi di trasformazione, e ci pare che alcuni dei suoi giudizi possano essere validi e definitivi, seppure a poca distanza di tempo dagli avvenimenti.

Fin qui il compito, diciamo, dello storico: subentra poi la parte dell'uomo impegnato che si domanda quali svolte e quali sorti attendono il valdismo in Italia. Anche qui si riscontrano acutezza di individuazioni e chiarezza di logica.

Si deve dare atto a Giorgio Tourn della compenetrazione con cui vive la problematica e del senso del relativo nella storia che lo induce a guardinghe previsioni sul futuro.

Una lettura interessante, anzi avvincente, che non mancherà di suscitare discussioni. Anche perché (e questo non è certamente un appunto!) la posizione da cui Tourn si muove è quella della visione riformata della chiesa, e le sue intuizioni sono guidate da una salda coscienza calvinistica: ma oggi si è sicuri che la chiesa di domani sarà ancora riformata calvinista, nella sua struttura e nella sua linea teologica, o non avrà per caso seguito una via diversa, con meno spazio per la disciplina e più favore per l'assemblearismo, meno sensibilità per la sovranità di Dio e più apertura per la sorte terrena dell'uomo?

In questo senso, le pagine stesse dell'opera del Tourn sono già una testimonianza, perché la vita della Chiesa è forse sottolineata troppo nella sua risultanza di dialettiche umane e troppo poco nella visione di opera dell'ispirazione dello Spirito Santo...

ALDO COMBA, *En Italie, quatre siècles d'une présence protestante opiniâtre avec l'Eglise Vaudoise du Piémont*, in « *Horizons protestants* », juin 1973, pp. 15-18.

Breve articolo divulgativo, con sottolineatura delle attività di Agape, Riesi e Cinisello.

ARTURO GENRE, *Contrasti di lingue e culture in Val Germanasca*, in *Boll. della Carta dei Dialetti Italiani, Atti del V Convegno del "Centro per gli Studi dialettali italiani", tenutosi a S. Vincent (Ao.) nell'estate 1968*, pp. 147-150.

Viene rilevato come a Perrero, centro geografico ed economico della Val Germanasca, perduri l'uso del piemontese tra la popolazione cattolica, senza che esso sia peraltro linguisticamente e culturalmente innovatore nel contesto della Valle; fatto dovuto forse alla consapevolezza dei Valdesi, che usano il patois, che la loro « civiltà » è superiore.

Un fenomeno analogo si è verificato, aggiungiamo noi, anche a Torre Pellice e Luserna S. Giovanni, almeno fino al periodo precedente la seconda guerra mondiale, con il particolare che in Val Pellice la gente val-

dese, oltre ad usare il patois, usava anche il francese. Oggi la situazione si è rapidamente trasformata e si assiste ad un fenomeno quasi generale di livellamento linguistico, con prevalenza dell'italiano.

Ernst Hirsch, *Der Wandel s>r bei Flurnamen im Germanascatalischen,* in *Studi Piemontesi,* II, 2, nov. 1973, p. 132.

L'A. rileva alcune caratteristiche fonetiche del dialetto della Val Germanasca mediante l'esame di idronimi della zona, mostrando le tracce di un cambio s>r, comune alla parlata germanica.

Ernst Hirsch, *Beiträge zur Sprachgeschichte der württembergischen Waldenser* (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Forschungen 24. Band), Stuttgart, Kohlhammer, 1962, x, 128 p.

L'Autore si occupa da oltre trent'anni di problemi linguistici valdesi, cioè da quando, alla fine degli anni '30, egli pubblicò uno studio sul dialetto della Valle Germanasca: *Beiträge zur Wort - und Sachkunde des Germanascagebietes,* in « Archivum Romanicum » 23, n.ro 4, Firenze 1939. I suoi studi si sono poi concentrati sulla lingua delle colonie valdesi del Württemberg. Anche l'opera presente tratta questo argomento. Essa si divide in tre parti: 1. La lingua, 2. I nomi di località, 3. I nomi di famiglia. Particolare studio è consacrato allo sviluppo linguistico delle colonie valdesi del Württemberg (pp. 49-79). Quanto ai cognomi l'Autore ha ricercato con cura la loro origine da luoghi, professioni, ceto, oggetti, caratteri fisici, animali, piante, edifici, località, nomi biblici, nomi germanici. Di ogni cognome viene indicata la località o le località, in cui ci sono famiglie che lo portano, eventualmente il luogo d'origine. Numerose tavole e indici arricchiscono il volume e ne facilitano la consultazione.

Siccome nella *Bibliografia Valdese,* B. 93, mancano alcune opere su questo argomento, in parte anche perché uscite dopo la pubblicazione della Bibliografia, le segnaliamo qui agli studiosi di questa materia e a coloro che cureranno la seconda edizione della Bibliografia medesima:

Ernst Hirsch, *Waldensische Ansprache anlässlich einer Audienz beim König von Württemberg,* in « Archiv für das Studium der Neueren Sprachen », vol. 136, pp. 250-252.

Id., *Zwei Texte in der Mundart der württembergischen Waldenser,* in « Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte », 18, 195, 86-95.

Id., *Mundartentschwund und Namenforschung,* in « Orbis, Bulletin international de Documentation linguistique », tomo VIII, n. 2, 465-472, Louvain 1959.

Id., *Zur lautlichen Entwicklung der Sprache der württembergischen Waldenser,* in « Zeitschrift für romanische Philologie », 1963.

Alban Rösiger, *Neu-Hengstett (Burset), Geschichte und Sprache einer Waldenser-Colonie in Wüattemberg,* Greifswald 1883.

Michele Ponza, *Vocabolario piemontese-italiano,* Pinerolo 1859.

V. Vinay

Ricerche sulla regione metropolitana di Torino. Il Pinerolese, a cura di Adamo, Borlenghi, Dematteis, Farci Gnudi, Franceschetti, Lusso, Mazzuca, Merlo. Torino, Facoltà di Ec. e Comm., 1971, 2 voll., pp. 672, 105 e 7 carte.

Si tratta di un imponente lavoro in collaborazione, che presenta una sintesi completa (la più esauriente finora elaborata) sulle condizioni socio-economiche del Pinerolese. I capitoli del primo volume sono dedicati a: l'eredità storica nella formazione della regione, l'ambiente fisico, l'economia rurale, l'industria, le aree turistiche, la popolazione e le sedi, il sistema dei centri e delle aree di gravitazione, l'integrazione del Pinerolese nella regione metropolitana di Torino. Il secondo volume è dedicato ad una ricca serie di statistiche e al fascicolo contenente sette carte geografiche della zona studiata, dedicate alle acque, alla degradabilità dei terreni, all'utilizzazione agraria, alla localizzazione delle aziende agricole, alla popolazione ed alle sue variazioni, alle nuove costruzioni.

Materiale quindi amplissimo, aggiornato a tutto il 1967, e di grandissima utilità per ogni ricercatore, che viene esonerato dal peso della consultazione dei dati in innumeri pubblicazioni ed annuari.

Quanto a legami tra presenza valdese e mondo economico sociale, il lavoro mette in evidenza la precoce industrializzazione della bassa Val Pellice legata a ragioni confessionali ed il carattere comunitario della massiccia emigrazione transoceanica a metà dell'800.

Raimondo Turtas, S. J., *L'attività e la politica missionaria della direzione della London Missionary Society*, 1795-1820, Analecta Gregoriana, 182, Roma, 1971, 8°, pp. XVI-334.

L'opera si fonda in particolare sugli archivi della società missionaria londinese,che operò con intenti interdenominazionali.

Carlo Cordié, *Barbetti*, in *Studi Piemontesi*, II, 2, nov. 1973, pp. 128-130.

Breve nota tendente a rettificare una imperfetta notizia che stabiliva i Barbetti come « eretici della Savoia », e che citava impropriamente una pagina del card. Pacca, illustre prigioniero di Fenestrelle.

LIBRI RICEVUTI

W. Pannenberg, *Cristianesimo e Mito*, Paideia, 1973.

Nella serie Studi Biblici, giunta al suo ventiquattresimo volume, appare questo breve ma denso saggio del teologo tedesco, che inserisce così la sua tematica nel già vasto e discusso problema del Mito.

H. Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Nuovo Testamento N. 4, Paideia, 1973.

J. Jeremias e H. Strathmann, *Le Lettere a Timoteo e a Tito, La Lettera agli Ebrei*, Nuovo Testamento N. 9, Paideia, 1973.

I due testi sono il puntuale proseguimento della pubblicazione in lingua italiana della serie di Commentari biblici tedeschi noti sotto il nome di Nuovo Testamento Tedesco (*Das Neue Testament Deutsch*). Il valore dell'indagine ed il nome degli autori fanno di questa pubblicazione un classico dell'esegesi moderna a livello di alta divulgazione.

PUBBLICAZIONI DISPONIBILI

Collezione completa Bollettino Società (n. 1 al n. 133)		L.	300.000
Bollettini singoli	cad.	»	2.000
Bollettini singoli per i n. 6, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 23, 26, 27, 28, 33, 35, 36, 44, 48, 50, 51, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 90, 97, 99, 103, 105, 106, 110, 115, 116, 117, 118, 121, 128, 129, 132	cad.	»	2.500
Bollettini singoli n. 31 e 93		»	3.500
Bollettini singoli n. 22, 72, 88		»	4.000

Altre pubblicazioni disponibli fino ad esaurimento.

Opuscoli XVII/2 francesi: **1880, 1881, 1882, 1883, 1888, 1889, 1906,** 1909, 1911, **1912,** dal 1914 al 1917, **1920,** 1922 al 1928, 1930 al 1935 (1918-19-21 non pubblicati).

Opuscoli XVII/2 italiani: **1922, 1923,** 1926, al 1928, 1930 al 1932, 1934 al 1948, **1949,** 1950, **1951,** 1952 al 1967, 1969 e segg (1936 non pubblicato). cad. » 300

in neretto (quasi esauriti) cad. » 600

— AUGUSTO ARMAND-HUGON: Agostino MAINARDO, contributo alla storia della Riforma in Italia	»	2.000
— T. PONS: Dizionario Dialetto Valdese	»	7.000
— F. GHISI e E. TRON: Anciennes Chansons Vaudoises	»	800
— T. GAY: Temples et Pasteurs de l'Eglise V. de St. Jean	»	2.500
— P. GRIGLIO: Souvenons-nous - Episodes vaudois	»	500
— Index par matières et auteurs 56 premiers N. Bulletin	»	500
— J. JALLA: Les Vaudois des Alpes	»	2.500
— D. JAHIER: Le Pensionnat de La Tour	»	500
— D. JAHIER: Histoire du Collège Vaudois	»	1.000
— G. LUZZI: Santi Pagnini e la sua traduz.latina della Bibbia	»	1.500
— F. OLLIVERO: Dio lo vuole (il calvario dei Valdesi)	»	1.500
— F. OLLIVERO: La guerra dei Banditi	»	2.000
— In Memoria Generale Martinat	»	800
— V. SOMMANI: Dialoghi e fantasie musicali	»	1.000

— Brevi monografie ed estr. Bollettino (prezzi vari):

PEYROT E.: W. S. Gilly — PEYROT ELI: Bibliogr. G. Luzzi — PINNINGTON J.: La scoperta dei V. dagli Anglicani — PONS S.: Preistoria V. — PONS T.: Gen. Dumas — ARMAND HUGON: Pra del Torno — PONS T.: Massello — JALLA P. L.: Le Valli Valdesi (problemi economici e di emigrazione) — PASCAL A.: I Valdesi del Piemonte e i viaggi del Magg. Tollier.

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7788

